المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الجمعية الفقهية السعودية

الجمعية الفقهية السعودية

مجلة الجمعية الفقهية السعودية

مجلة فصلية محكمة متخصصة

العدد الثاني والعشرون
رجب
١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م

العدد الثاني والعشرون

رجب ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

رقم الإيداع ١٤٢٧/٢٩١٣

بتاريخ ١٤٢٧/٥/١هـ

الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٢٩٦٩-١٦٥٨

عنوان المجلة

ص.ب: ٥٧٦١ الرمز: ١١٤٣٢

الرياض

هاتف: ٢٥٨٢١١٨ - ٢٥٨٢٣٣٢

فاكس: ٢٥٨٢٢٤٤

mfiqhiah@gmail.com

المحتويات

البحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

ضوابط النشر في المجلة

١ أن تتوافر في البحث صفات الأصالة، واستقامة المنهج، وسلامة اللغة والأسلوب.

٢ ألا يكون البحث منشوراً أو مقبولاً للنشر في وعاء آخر.

٣ ألا يكون مستلاً من عمل علمي سابق.

٤ ألا تزيد صفحاته عن خمسين صفحة، ولهيئة التحرير الاستثناء من ذلك.

٥ أن يكون في تخصص المجلة (الفقه وأصوله).

٦ أن تجعل حواشي كل صفحة أسفلها.

٧ أن يتقدم الباحث برغبته في نشر بحثه كتابة مع التزامه بعدم نشر بحثه قبل صدور المجلة إلا بعد موافقة خطية من هيئة تحرير المجلة.

٨ أن يقدم الباحث ثلاث نسخ مطبوعة على الحاسوب مع CD وملخصاً موجزاً لبحثه، ويمكن إرسال البحوث عن طريق بريد المجلة الإلكتروني.

٩ يجعل مقاس الحرف في الصلب (١٨) وفي الحاشية (١٤)، ونوع الخط (Traditional Arabic).

١٠ يحكم البحث من قبل متخصصين اثنين على الأقل.

١١ لا تعاد البحوث إلى أصحابها؛ نشرت أو لم تنشر.

١٢ للمجلة الحق في نشر البحث في موقع الجمعية وغيره من أوعية النشر الإلكتروني بعد اجتياز البحث للتحكيم.

١٣ يعطى الباحث خمس نسخ من العدد الذي تم نشر بحثه فيه.

١٤ البحث المنشور في المجلة يعبر عن رأي صاحبه.

افتتاحية العدد

لسماحة مفتي عام المملكة العربية السعودية
الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ

لقد أنزل الله عز وجل القرآن الكريم، وتكفَّل سبحانه بحفظه كما قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الحجر]، ومن حفظ القرآن الكريم، حفظ سنة نبيه الأمين ﷺ المبينة له، والتي هي من الوحي لقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ ﴾ [النجم]، ومن حفظ السنة على صاحبها أفضل الصلاة والسلام، أنْ قيَّض لها الحفاظ المتقنين، فنقلوها طبقة عن طبقة حتى أثبتها حفاظ السنة في كتب المسانيد والجوامع والمستخرجات والأجزاء والفوائد، وميزوا في كتبهم الصحيح من الضعيف، وما كان على الجادة مما يرويه الثقات من الشاذ والمنكر، فاستبانت سنة النبي ﷺ، وكان ذلك من تتمات البلاغ المبين الذي أوتيه عليه الصلاة والسلام، ومن قيام الأمة بواجبها نحوه امتثالاً لقوله ﷺ «نضر الله امرءاً سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه» ولقد عظَّم الله سبحانه سنة نبيه ﷺ فأمر بالوقوف عند أمره ونهيه عليه الصلاة والسلام طاعة وامتثالاً كما في قوله جلَّ وعلا: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ﴾ [الحشر:٧] .

وحذَّر من مخالفة أمر النبي ﷺ أيما تحذير فقال سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ

﴿يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور:٦٣]، وأمر الله سبحانه بالأدب البالغ معه عليه الصلاة والسلام حتى في رفع الصوت في خطابه فكيف برد سنته والاعتراض على حديثه، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرْفَعُوٓاْ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُواْ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ۝٢﴾ [الحجرات]، قال ابن القيم رحمه الله: فحذر المؤمنين من حبوط أعمالهم بالجهر لرسول الله ﷺ كما يجهر بعضهم لبعض، وليس هذا بردة، بل معصية تحبط العمل، وصاحبها لا يشعر بها، فما الظن بمن قدَّم على قول رسول الله ﷺ وهديه وطريقه قول غيره وهديه وطريقه ؟ أليس هذا قد حبط عمله وهو لا يشعر. وكما أمر الله سبحانه باتباع سنة نبيه ﷺ وتعظيمها، فلقد أمر بذلك النبي ﷺ وحث عليه وأخبر أن في تعظيم السنة النجاة عند وقوع الاختلاف بين الأمة، فثبت عنه ﷺ في السنن من حديث العرباض بن سارية رضى الله عنه، قال: وعظنا رسول الله ﷺ موعظة وجلت منها القلوب، وذرفت منها العيون، فقلنا: يا رسول الله، كأنها موعظة مودِّع فأوصنا. قال: «أوصيكم بتقوى الله عز وجل، والسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبد، فإنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة».

هذا وورد في السنن والآثار ما يدل على سوء العاقبة لمن يعترض على حديث رسول الله ﷺ وسنته، ومن ذلك ما ثبت في الصحيح من حديث سلمة بن الأكوع رضي الله عنه : أنَّ رجلاً أكل عند رسول الله ﷺ بشماله، فقال: «كل بيمينك» قال: لا أستطيع. قال: "لا استطعت، ما منعه إلا الكبر "قال: فما رفعها إلى فيه.

وكان علماء الأمة من الأئمة والأعلام جيلاً بعد جيل وقرناً بعد قرن، يعظمون سنته ﷺ ويشرفون برواية حديثه وتبليغه، ومن ذلك: أن الشافعي رحمه الله سُئل عن مسألة، فقال: رُوي فيها كذا وكذا عن النبي ﷺ، فقال

السائل: يا أبا عبدالله، تقول به؟ فارتعد الشافعي وانتفض وقال: يا هذا، أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني إذا رويت عن رسول الله ﷺ، حديثاً فلم أقل به؟. وقال أحمد بن حنبل: من ردَّ حديث النبي ﷺ فهو على شفا هلكة.

وعلم السنة من أدق العلوم وأجلها فهو جليل في قدره وشرفه لشرف المنسوب إليه ﷺ، وهو دقيق في فنِّه وآلته وطريقة التحقيق فيه، ولا يستطيع الكلام فيه إلا من أمضى شطراً مديداً من دهره في تعلمه وحفظه، تحقيقاً وتمحيصاً، ودراسة في الكتب المسندة وتتلمذ على يد علماء الحديث، فلا يسوغ أن يتكلم أحد في الحديث تصحيحاً وتضعيفاً إلا من تمكن من علم الحديث والسنة رواية ودراية، وما لم يكن كذلك، فحديثه عن الحديث الشريف جرأة على الله عز وجل ورسوله ﷺ وخطأ واعتداء لا يليق بالمسلم المحب لنبيه والمتبع لسنته ﷺ.

نسأل الله سبحانه أن يرزقنا البصيرة في دينه والمحافظة على سنة نبيه ﷺ ومرافقته في جنات النعيم

كلمة التحرير

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد:

فدور الفقهاء في الدين إرشاد الناس من خلال توضيح أحكام الشريعة، وتعليم الناس التكاليف الشرعية، ومحاربة الجهل والبدع في دين الله، فهم حملة ميراث النبوة، وقد ورد في فضلهم آيات وأحاديث كثيرة منها:

قول الله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾﴾ [آل عمران].

قال ابن القيم: (استشهد سبحانه بأولي العلم على أجل مشهود عليه وهو توحيده، وهذا يدل على فضل العلم وأهله)[(١)].

ومما ورد في فضل العلماء في السنة النبوية ما ورد عن معاوية رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين»[(٢)].

قال ابن بطال: (فيه فضل العلماء على سائر الناس، وفيه فضل الفقه في الدين على سائر العلوم، وإنما يثبت فضله لأنه يقود إلى خشية الله والتزام طاعته وتجنّب معاصيه)[(٣)].

ومما يسعد مجلة الجمعية الفقهية السعودية ويشرفها في عددها الثاني

(١) مفتاح دار السعادة ١/ ٥٠
(٢) رواه البخاري في العلم، باب: من يرد الله به خيرًا يفقهه (٧١)، ومسلم في كتاب الزكاة، باب: النهي عن المسألة (١٠٣٧).
(٣) شرح صحيح البخاري ١/ ١٥٤

والعشرين أن تشمل مجموعة من البحوث الأصيلة التي تختلف في مضمونها وموضوعاتها، لكنها بحمد الله تعالى تتحد في جودتها، وهدفها في خدمة فقه الشريعة، وإثرائه من خلال بحث المسائل أو المستجدّات الطّارئة على المجتمع بسبب توسع الأعمال، و اختلاف العادات والأعراف، الأمر الذي يستدعي من الباحثين في الفقه الإسلامي المزيد من البحث العلمي .

وقد شرفت المجلة بحمد الله بأن تلقت كثيرًا من التشجيع من المختصين في الفقه على الاستمرار في الجودة والتميز في العرض مع مراعاة الأصول المعمول بها في النشر، لتحقيق أهداف الجمعية الفقهية السعودية .

ويسعدني في الختام أن أقدم خالص التقدير والشكر لجميع من أسهم في إخراج المجلة بهذا الحلة الجميلة المتميزة، والمنظر البديع، التي تجمع بين استخدام أحدث تقنيات الطباعة والنشر والتصميم، وأنسب أنواع الورق .

وعلى رأسهم سعادة المهندس إبراهيم بن عبدالكريم المحيميد مدير عام مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، والأستاذ سعد بن عبدالله الدوسري رئيس قسم الطبع والمشرف على الأعمال بمطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

كما نشكر الباحثين الذين شاركوا بتزويد المجلة ببحوثهم العلمية، ومجلس إدارة الجمعية الفقهية السعودية على ما يبذلونه في سبيل خدمة الجمعية الفقهية السعودية .

وفي الختام أسأل الله أن ينفع الجميع بما تضمنه هذا العدد من أبحاث فقهية.

وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله نبينا محمد وآله وصحبه.

رئيس التحرير

الرخصة الشرعية
حقيقتها وضوابط العمل بها

إعداد
د. عبدالسلام عبدالفتاح عبدالعظيم
الأستاذ المساعد بقسم أصول الفقه
بكلية الشريعة وأصول الدين
جامعة الملك خالد

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، نحمده سبحانه وتعالى ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله تعالى من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله، اللهم صلِّ وسلم وبارك عليه وعلى آله وأصحابه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فهذا بحث في الرخصة الشرعية يتناول حقيقتها وضوابط الأخذ بها، ومما لا شك فيه أن موضوع الرخص من الموضوعات التي تبرز مظهرا من مظاهر التيسير، ورفع الحرج عن المكلفين، وتظهر أن الشريعة الإسلامية قائمة على مراعاة أحوال المكلفين، وما يعرض لهم من مشاق وصعاب في حياتهم.

سبب اختيار الموضوع:

الذي دعاني إلى الكتابة في هذا الموضوع على كثرة ما كُتب فيه عدة أسباب منها:

أولًا: حوار أذيع في إحدى القنوات الفضائية المصرية [١]، وكان ضيف الحلقة

(١) كان ذلك في إحدى حلقات برنامج (دين ودنيا) الذي يذاع على قناة دريم الفضائية.

الأستاذ جمال البنا الكاتب والمفكر الإسلامي، وفي الحوار زعم أن الرخص هي الأصل في التشريع الإسلامي، وأن العزائم هي الاستثناء، وجعل دليله على ذلك أن رفع الحرج عن المكلفين أصل ومبدأ من مبادئ الإسلام، وبناء على ذلك بدأ في إطلاق بعض الفتاوى التي خالف بها جماهير العلماء بدعوى التيسير، ورفع الحرج، والأخذ بالرخصة.

ثانيًا: أن كثيرًا ممن كتب في الرخص الشرعية لم يفرق بينها وبين رفع الحرج والتخفيف في الأحكام الشرعية، مما كان سببا في الفهم الخاطئ، الذي فهمه الأستاذ جمال البنا.

ثالثًا: أن كثيرًا ممن كتب في الرخصة الشرعية خلط بين أسباب التخفيف في الشريعة وبين الأعذار المبيحة للترخص، فجعل أسباب التخفيف كلها أعذارًا مبيحة للترخص.

رابعًا: أن بعض من كتب في الرخص الشرعية خلط بينها وبين رخص المذاهب الفقهية، وهي ما جاء من الاجتهادات مبيحا لأمر في مقابلة اجتهادات أخرى تحظره [(١)]، فجعل ضوابط العمل بالرخص الفقهية ضوابط للعمل بالرخص الشرعية.

الدراسات السابقة في الموضوع:

الدراسات التي تناولت موضوع الرخصة الشرعية كثيرة جدًّا يصعب حصرها، ولكني هنا سأعرض لبعضها مبينا ما تناولته، والفرق بينها وبين هذا البحث:

١. الرخص وأسباب الترخص في الفقه الإسلامي للأستاذ الدكتور/ محمد حسني سليم، وقد تناول فضيلته في الباب الأول تعريف العزيمة

---

(١) مجلة مجمع الفقه (العدد الثامن، المجلد ١ ص٤١ قرار رقم ٧٠).

والرخصة، وأفاض القول في تقسيمات الرخصة عند الحنفية وغيرهم، ثم جعل الباب الثاني في أسباب الرخصة وأحكامها، وذكر من الأسباب السفر والإكراه والمرض، ثم فصل القول في الأحكام المترتبة على كل منها مع ذكر المذاهب والأدلة في كل مسألة فقهية تعرض لها، وذلك بحكم أنه في تخصص الفقه المقارن.

ومن محاسن بحث فضيلته أنه يكاد يكون الوحيد الذي فرق بين أسباب التخفيف والأعذار المبيحة للترخص، وهو مما نفعني الله به في هذا البحث.

ويختلف هذا البحث عن بحث فضيلته في أني لم أقصد لذكر المسائل الفقهية المترتبة على الأعذار المبيحة للترخص، وإنما كان القصد إبراز حقيقة الرخصة وتمييزها عما يشتبه بها، وتوضيح الضوابط المبيحة للترخص، وهو مما لم يتعرض له فضيلته.

٢. الرخصة الشرعية: أحكامها وضوابطها، لأسامة محمد الصلابي، وقد تكلم فيها عن الرخصة من حيث تعريفها وأقسامها، كما تكلم عن التلفيق وتتبع الرخص، وأفاض القول في ذلك، وفي حديثه عن الأسباب المبيحة للترخص خلط بينها و بين أسباب التخفيف في الشريعة، فذكر منها النسيان والجهل وعموم البلوى والنقص، ولأنه في تخصص الفقه المقارن أكثر أيضا من ذكر الأحكام المترتبة على كل سبب مع ذكر المذاهب والأدلة.

ويختلف هذا البحث عن بحث فضيلته بالتفريق بين الأسباب المبيحة للترخص، وبين أسباب التخفيف في الشريعة، وعدم التعرض إلا للسبب المبيح للترخص، مع ذكر ضوابط الترخص في حالة وجوده، دون التعرض للأحكام الفقهية المترتبة على وجود السبب.

٣. الرخصة عند الأصوليين ضوابطها وأحكامها للدكتور/حسن سنوسي عبدالوهاب، وقد أجاد فيه، غير أنه كغيره خلط بين أسباب التخفيف وبين الأعذار المبيحة للترخص، كما خلط بين ضوابط الرخص الفقهية وضوابط الرخص الشرعية، دون أن يميز بينهما،

وهو ما تفرد به هذا البحث، حيث ميزت مصطلح الرخصة عن غيره مما يشتبه به، كما فرقت بين أسباب التخفيف والأعذار المبيحة للترخص، ولم أذكر من الضوابط إلا ما يتعلق بالرخصة الشرعية.

٤. نظرة وتفحص في الرخص والترخص لعبدالله بن عمر محمد الأمين الشنقيطي، وهو من أفضل ما قرأت في بيان حقيقة الرخصة الشرعية التي تميزها عن غيرها، وقد اهتم فضيلته بتعريف الرخصة والعزيمة وبيان أقسامها تفصيلاً، وأشار فيه باختصار للأعذار الحقيقية التي تبيح الترخص دون خلط بينها وبين أسباب التخفيف، إلا أنه لم يتعرض للضوابط التي يجب تحققها عند الترخص في الأحكام الشرعية، وهو ما تميز به هذا البحث.

أهداف البحث:

أولاً: بيان حقيقة الرخصة الشرعية، وهي أنها الأحكام التي شرعت استثناءً من الأحكام الكلية الأصلية بناء على أعذار العباد.

ولبيان تلك الحقيقة عرضت للتعاريف التي ذكرها العلماء للرخصة، وهي متقاربة في المعنى، واخترت منها ما فيه نص على أن الرخصة استثناء من الأحكام الكلية، لأنه يوضح حقيقة الرخصة، ويكشف عن جوهرها.

ثم ذكرت الفرق بين الرخصة وما قد يشتبه بها، ففرقت بينها وبين

العزيمة، وبينها وبين رفع الحرج، وبينها وبين التخفيف، وبينها وبين الإباحة، وبينها وبين النسخ، وبينها وبين الاستحسان، ولمزيد من التمييز بينها وبين هذه المصطلحات بينت الصيغ التي تستعمل في الدلالة على الترخص في الشريعة.

ثانيًا: بيان الأعذار الحقيقية التي تبيح الترخص، وهي الضرورة والحاجة والمشقة والإكراه، لتمييزها عن الأسباب التي توجب التخفيف في أحكام الشريعة، وذلك من خلال ذكر تعريفها، وبيان أنواعها، وذكر الأدلة الشرعية على اعتبارها أعذارا مبيحة للترخص.

ثالثًا: بيان الضوابط التي يجب مراعاتها عند العمل بالرخص الشرعية، سواء منها ما يتعلق بمحل الترخص، أو ما يتعلق بالمترخص، أو ما يتعلق بالأعذار المبيحة للترخص.

ولتحقيق هذه الأهداف جاءت خطة البحث على النحو التالي:

خطة البحث

يتكون هذا البحث بعد المقدمة من فصلين:

الفصل الأول: حقيقة الرخصة الشرعية. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الرخصة. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الرخصة في اللغة.

المطلب الثاني: تعريف الرخصة في الاصطلاح.

المبحث الثاني: الفرق بين الرخصة وغيرها من المصطلحات التي تشتبه بها. وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: الفرق بين الرخصة والعزيمة.

رابعًا: ضوابط الأخذ بالرخصة المتعلقة في حالة المشقة.

خامسًا: ضوابط الأخذ بالرخصة المتعلقة في حالة الإكراه.

الخاتمة وقد ذكرت فيها أهم ما توصلت إليه من نتائج في هذا البحث.

وقد سرت في هذا البحث على النحو التالي:

١. الاعتماد في نقل أقوال العلماء والفقهاء على كتبهم، أو كتب تلاميذهم، أو كتب المذهب الذي ينتسبون إليه.

٢. بيان وجه الاستدلال بالآيات والأحاديث التي يستشهد بها.

٣. عزو الآيات القرآنية إلى سورها وترقيمها.

٤. تخريج الأحاديث النبوية والآثار من مظانها من الكتب المعتمدة، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بذلك، وإلا خرجته من غيرهما، وبينت درجته بقدر المستطاع.

٥. التعريف بالمصطلحات الواردة في البحث من خلال بيان معناها اللغوي والاصطلاحي.

وبعد:

فلا يمكن لي أن أدعى الإصابة فى كل ما قمت به، فإن ذلك لا يتيسر إلا لمن عصمه الله تعالى، فما كان من صواب في هذا البحث فمن توفيق الله عز وجل، وما كان غير ذلك فمن نفسي الأمارة بالسوء، ولا أدعى أن كل خطأ وجد فى هذا البحث إنما هو مجرد سهو جرى به القلم، بل أعترف بأن ما أجهله أكثر مما أعلمه، وما فاتنى أكثر مما أدركته، وحسبى أنى أخلصت النية لله تعالى.

ورحم الله من قال: «إن أول ما يبدو من ضعف ابن آدم، أنه لا يكتب كتابًا

فيبيت عنده ليلة، إلا أحب في غدها أن يزيد فيه أو يُنقص منه، هذا في ليلة واحدة، فكيف في سنين عدة؟».

وأخيرًا أتوجه إليه سبحانه وتعالى أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن يتقبله بقبول حسن، وأن يرزقه القبول عند كل من اطلع عليه أو قرأه.

وصل اللهم وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

والحمد لله رب العالمين

الفصل الأول
حقيقة الرخصة الشرعية

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الرخصة.

المبحث الثاني: الفرق بين الرخصة وغيرها من المصطلحات التي تشتبه بها.

المبحث الثالث: الصيغ التي تستعمل للدلالة على الرخصة.

المبحث الأول
تعريف الرخصة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
تعريف الرخصة في اللغة

الرخصة أصلها في اللغة من مادة رَخُص من باب قرب، وهذه المادة وردت في اللغة، وأطلقت على عدة معان منها:

١. التسهيل والتيسير في الأمر: فالرُّخْصَةُ في الأمر بضم الراء خلاف التشديد فيه، يقال: أرخص له في الأمر أي سهله ويسره، ورخص الشرع لنا في كذا ترخيصًا، وأرخص إرخاصا إذا يسره وسهله، والرخصة بهذا المعنى ضد التشديد والتعسير.

٢. النعومة واللين: فالرَّخْصُ بفتح الراء هو الناعم اللين، يقال: رَخُصَ رَخاصةً ورُخوصةً، فهو رَخْصٌ ورَخيصٌ تنَعّم، وثوب رَخْصٌ ورَخيص ناعم، والأُنثى رَخْصةٌ ورَخِيصةٌ، وإذا وُصفت المرأة بالرَّخْصِ فرُخْصانُها نعومة بشرتها ورقتها، وكذلك رَخاصةُ أناملها لينها، وإن وُصف به النبات فرَخاصَتُه هَشاشَتُه، والرخصة بهذا المعنى ضد الخشونة.

٣. الإذن في الأمر بعد النهي عنه: يقال:رَخَّصَ له في الأمر بفتح الراء وتشديد الخاء: أذن له فيه بعد أن نهاه عنه، وتقول: رَخَّصت فلانًا في كذا وكذا، أي أذنت له بعد نهيي إياه عنه، والاسم الرُّخْصة والرُّخُصة، والرخصة بهذا المعنى ضد المنع.

٤. انخفاض الأسعار: يقال: رَخُصَ السِّعْر بفتح الراء وضم الخاء يَرْخُص رُخْصًا فهو رَخِيصٌ، وأَرْخَصَه جعله رخيصًا، وارتخصت الشيء اشتريته رخيصًا، وارتخصه أي عده رخيصا، واسترخصه رآه رخيصًا، وأرخص الشيء وجده رخيصًا أو اشتراه رخيصًا، والرخصة بهذا المعني ضد الغلاء.

٥. عدم الاستقصاء: يقال: رُخِّصَ له في كذا تَرْخيصًا، فَتَرَخَّصَ هو فيه، أي لم يستقص.

٦. الحظ والنصيب: يقال: أخذ رخصته من الماء أي حظه ونصيبه.

إلى غير ذلك من المعاني، التي في وردت في كتب اللغة [١].

والمتأمل للمعاني التي وردت بها مادة (رخص) يجد أنها تدور حول التيسير والتسهيل والنعومة واللين والإذن في الأمر، وعدم التشديد فيه، وحول هذه المعاني اللغوية جاء تعريف الرخصة في اصطلاح الأصوليين.

المطلب الثاني
تعريف الرخصة في الاصطلاح

اختلف الأصوليون في تعريف الرخصة اصطلاحًا، وإن كان اختلافهم في اللفظ لا المعنى، لاتفاقهم على أن الرخصة تدور حول التيسير والتسهيل،

(١) ينظر مادة (ر خ ص) في: لسان العرب لابن منظور (٧/ ٤٠)، مختار الصحاح لأبي بكر الرازي (ص٢٦٧)، المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية (١/ ٣٣٦)، المعجم الوجيز (ص٢٦٧) الصادر عن مجمع اللغة العربية.

والإذن في الأمر بعد المنع منه، لذلك سأذكر جملة من التعاريف التي ذكرها الأصوليون، والتي تبين هذا المعنى للرخصة، ثم أبين التعريف المختار بإذن الله تعالى، فمن هذه التعريفات:

١. تعريف السرخسي رحمه الله، حيث عرفها بأنها: ما استبيح للعذر مع بقاء الدليل المحرم[١]، ووافقه على هذا التعريف البزدوي رحمه الله[٢].

٢. تعريف الإمام الغزالي رحمه الله، حيث عرفها بأنها: عبارة عما وسع للمكلف في فعله لعذر، وعجز عنه مع قيام السبب المحرم[٣].

٣. تعريف الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله، حيث عرفها بأنها: ما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع[٤].

٤. تعريف الآمدي رحمه الله حيث عرفها بأنها: ما شرع من الأحكام لعذر مع قيام السبب المحرم[٥].

وقريب منه تعريف ابن الحاجب رحمه الله، حيث عرفها بقوله: أما الرخصة فالمشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر[٦].

٥. تعريف الشاطبي رحمه الله، حيث عرفها بقوله: ما شرع لعذر شاق، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه[٧].

٦. تعريف نجم الدين الطوفي رحمه الله، حيث عرفها بقوله: استباحة

(١) أصول السرخسي (١/١١٧).
(٢) أصول البزدوي ومعه كشف الأسرار لعبدالعزيز البخاري (٢/٤٣٥).
(٣) المستصفى للغزالي (١/١٨٤).
(٤) المحصول للرازي (١/١٥٤).
(٥) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/ ١٧٧).
(٦) مختصر ابن الحاجب مع شرحه للعضد (ج٢/ص٧).
(٧) الموافقات للشاطبي (١/٤٦٦).

المحظور شرعا مع قيام السبب الحاظر[1].

٧. تعريف القاضي البيضاوي رحمه الله، حيث عرفها بقوله: الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر[2].

وغير هذه التعريفات كثير ذكرها الأصوليون، وهي متقاربة في المعني كما ذكر نجم الدين الطوفي رحمه الله[3]، وإن كان كل تعريف منها على حدة لا يخلو من اعتراض.

ومن يتأمل هذه التعاريف يجد أنها تدور حول فكرة، واحدة وهي أن الرخصة ما يعرض لحالة طارئة وظرف استثنائي وهو المعبر عنه بالعذر، فإذا وجد الباعث على الاستثناء من الصورة الكلية حصلت الرخصة ولم يعتبر الحاظر، وإذا لم يوجد الباعث بقي الحكم على ما هو عليه بحسب الدليل الظاهر[4].

ولعل أقرب تعريف للرخصة يبين هذه الفكرة بوضوح هو أن نقول في تعريفها:

ما شرع لعذر استثناء من أصل كلي يقتضي المنع

وهذا في الأصل تعريف الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى السابق ذكره، غير أنه قد حذف منه ما يجعله محلًّا للاعتراض.

شرح التعريف:

قوله (ما شرع): أي ما ثبت بدليل شرعي، وهو جنس في التعريف يشمل العزيمة والرخصة.

قوله (لعذر): والمراد بالعذر هنا: ما يطرأ في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل

---

(١) شرح مختصر الروضة (٤٦٠/١).

(٢) منهاج الأصول للبيضاوي مع شرحه نهاية السول للإسنوي (٦٩/١).

(٣) شرح مختصر الروضة (٤٦٠/١).

(٤) ينظر: نظرة وتفحص في الرخص والترخص لعبدالله بن عمر محمد الأمين الشنقيطي(ص٣٦-٣٧).

أو الترك الذي دل الدليل على حرمته[1]، كالضرورة، والإكراه، والحاجة، والمشقة.

وهو قيد في التعريف يُخرج العزيمة، لأنها لم تشرع بناء على أعذار العباد، ولكنها شرعت ابتلاءً واختبارًا من الله تعالى لعباده.

وإنما لم أقيد العذر بالشاق كما فعل الشاطبي رحمه الله، لأن هذا القيد يجعل التعريف محلًّا للاعتراض عليه بأنه غير جامع، لأنه يخرج كثيرًا من الرخص المتعلقة بالمعاملات، كالقراض والمساقاة والسلم وغيرها، مما شرع لدفع الحاجة عن الناس، سواء وجدت فيها مشقة أو لم توجد، و تسمى بالرخصة مجازًا، والشاطبي نفسه لم يمنع هذا الإطلاق، حيث يقول رحمه الله: «قد تطلق الرخصة على ما استثني من أصل كلي يقتضي المنع مطلقا، من غير اعتبار بكونه لعذر شاق، فيدخل فيه القرض، والقراض، والمساقاة، ورد الصاع من الطعام في مسألة المصراة، وبيع العريَّة بخرصها تمرا، وضرب الدية على العاقلة، وما أشبه ذلك،... وكل هذا مستند إلى أصل الحاجيات؛ فقد اشتركت مع الرخصة بالمعنى الأول في هذا الأصل، فيجري عليها حكمها في التسمية، كما جرى عليها حكمها في الاستثناء من أصل ممنوع»[2].

فقد أجرى رحمه الله على هذه العقود مسمى الرخصة، وإن كانت التسمية مجازية.

ومراده بـ(المعنى الأول) التعريف الذي ذكره أولًا للرخصة، وهو الذي اخترناه.

ومراده بـ(هذا الأصل) أي الاستثناء من أصل كلي يقتضي المنع.

وقوله (استثناء من أصل كلي يقتضي المنع) بيان أن الرخصة ليست مشروعة ابتداء، وإنما شرعت ثانيًا بطريق الاستثناء من حكم كلي أصلي وهو العزيمة.

---

(١) مناهج العقول للبدخشي (٦٩/١).

(٢) الموافقات (٤٦٩/١-٤٧٠).

وهذا يدل على أن الرخص ليست كلية في الحكم، وإن عرض لها ذلك فبالعرَض، فإن المسافر إذا أُجيز له القصر والفطر؛ فإنما كان ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم[1].

ولم أذكر ما ذكره الشاطبي رحمه الله من قوله: (مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه)، لأن الاقتصار على موضع الحاجة حكم مفرع على الرخصة لازم لها، ولا يتوقف تعريفها عليه؛ لأنه تم بالقيود قبله، والتعريفات يجب أن تصان عن الزيادة.

فإن كان مراد الشاطبي رحمه الله من ذكره أنه وصف ملازم وحكم ثابت للرخصة؛ فهذا مفهوم من تعريفها بما شرع لعذر؛ لأن موضع الحاجة هو العذر؛ فعند زوال هذا العذر لا يوجد محل الرخصة؛ فلا يتأتى الترخص حينئذ.

(١) ينظر: الموافقات (١/٤٦٦ – ٤٦٩).

المبحث الثاني
الفرق بين الرخصة وغيرها من المصطلحات التي تشتبه بها

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول
الفرق بين الرخصة والعزيمة

الرخصة سبق تعريفها لغةً واصطلاحًا، وتبين أنها في اللغة تدور حول التيسير والتسهيل، وفي الاصطلاح لم تخرج عن هذه المعاني، وقد رجحنا أنها ما شرع لعذر استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، وهو ما عبر عنه القاضي البيضاوي رحمه الله بقوله: «الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر»[(١)].

وأما العزيمة فهي لغة: مصدر عزم بمعنى عقد، فالعزم هو إرادة الشيء وعقد النية عليه، والعزيمة ما عزمت عليه، والجمع عزائم، وعزائم الله فرائضه، و تطلق العزيمة لغة أيضا على القصد المؤكد، ومنه قوله تعالى في حق آدم عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه:١١٥]، ومنه سمي أولو العزم من الرسل عليهم السلام تأكيدا لقصدهم في إظهار الحق[(٢)].

(١) المنهاج مع شرحه نهاية السول (١/ ٦٩).
(٢) ينظر مادة (ع ز م) في: لسان العرب (١٢/ ٣٩٩)، مختار الصحاح (ص ٤٦٧)، المعجم الوجيز (ص ٤٢٥).

واصطلاحًا: اختلف العلماء في تعريفها تبعا لاختلافهم فيما يدخل تحتها من الأحكام، ولعل أقربها لمقابلة تعريف الرخصة قول الشاطبي رحمه الله في تعريفها: «ما شرع من الأحكام الكلية ابتداء»[1].

ومعنى كونها «كلية» أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض؛ كالصلاة مثلا؛ فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال، ومعنى «شرعيتها ابتداء» أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكام التكليفية على العباد من أول الأمر؛ فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلك، فإن سبقها وكان منسوخا بهذا الأخير؛ كان هذا الأخير كالحكم الابتدائي، تمهيدا للمصالح الكلية العامة[2].

ويقابل تعريف البيضاوي للرخصة تعريف الإسنوي رحمه الله للعزيمة بقوله: «الحكم الثابت لا على خلاف الدليل، أو على خلاف الدليل لكن لا لعذر»[3].

ومعنى أنها ثابتة لا على خلاف الدليل أنها حكم ثابت بدليل على وفق دليل شرعي آخر مثل إباحة الأكل من الطيبات، فهذه الإباحة حكم ثابت بدليل شرعي، وهو قوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِلَّهِ﴾ [البقرة:١٧٢]، وهي موافقة لدليل شرعي آخر، وهو الأصل في الأشياء الإباحة.

وهذا يعني أن العزيمة قد تكون موافقة للدليل، وقد تكون مخالفة له، ولكن هذه المخالفة ليست لعذر، كإيجاب الصلاة، فهو حكم ثابت بدليل شرعي، وهو قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣] على خلاف دليل شرعي آخر، وهو الأصل عدم التكليف وبراءة الذمة، لكن هذه المخالفة ليست لعذر، لأن الصلاة لم تشرع للحاجة أو المشقة، وإنما شرعت للابتلاء والاختبار[4].

---

(١) الموافقات للشاطبي (٤٦٤/١)

(٢) ينظر: الموافقات (٤٦٤/١-٤٦٥)

(٣) نهاية السول (٧٢/١)

(٤) ينظر: الحكم الشرعي التكليفي والوضعي للأستاذ الدكتور/ حمدي صبح طه (ص ١٥٩-١٦٠).

وبتأمل ما سبق من تعريف للرخصة والعزيمة يمكن أن نوضح الفرق بينهما على النحو التالي:

أولًا: أن العزيمة إما أن تكون موافقة للدليل أو مخالفة له، أما الرخصة فهي دائمًا مخالفة للدليل.

ثانيًا: أن مخالفة العزيمة للدليل تكون لغير عذر؛ لأنها ابتلاء واختبار، أما مخالفة الرخصة للدليل فهي دائما لعذر من مشقة أو حاجة أو نحو ذلك.

ثالثًا: أن الدليل الذي قد تخالفه العزيمة التي تشرع أولًا هو الأصل (أي الأصل عدم التكليف، أو الأصل في الأشياء النافعة الإباحة..)، أما الدليل الذي تخالفه الرخصة فهو دائما الدليل الذي ثبت به الحكم الكلي الأصلي (دليل العزيمة).

رابعًا: أن العزيمة تشرع ابتداء، فهي الحكم الكلي الأول، وقد تشرع ثانية إن كان النسخ إلى بدل، و حينئذ يكون الناسخ عزيمة مع أنه الحكم الثاني البديل، أما الرخصة فهي دائمًا تشرع استثناء من الحكم الكلي الأول، فهي دائما تكون الحكم الذي شرع ثانيًا على سبيل الاستثناء[1].

خامسًا: أن العزيمة التي شرعت ثانيًا للنسخ، لا يجوز الرجوع فيها إلى الحكم الأول مطلقًا؛ لأن المنسوخ لا يجوز العمل به، أما الرخصة فهي شرعت ثانيا استثناء من الحكم الكلي لعذر، فإذا زال العذر رجع الأمر إلى ما كان عليه أولًا.

سادسًا: أن العزيمة تشمل على المشهور عند العلماء الأحكام الخمسة (الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة، و الإباحة)[2]، أما الرخصة

---

(١) ينظر: الموافقات (٤٦٩/١).

(٢) شرح الكوكب المنير لابن النجار (٤٧٦/١).

فتشمل أربعة فقط (الإيجاب، والندب، والإباحة، وخلاف الأولى[1] وأما التحريم فإن الرخصة لا تكون محرمة أبدًا؛ لأنها تخفيف وتيسير، والتحريم تشديد ومنع، فلا يناسب الرخصة أن تكون محرمة، وأما الكراهة فإن الرخصة قد تكون خلاف الأولى، وهو من المكروه، وهذا لا يتنافى مع قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّه يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخَصُهُ، كَمَا يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى عَزَائِمُهُ»[2] لأن حب الله تعالى إتيانها إنما هو من حيث إنها رخصة، ووصفها بالكراهة إنما هو من حيثية أخرى.

المطلب الثاني
الفرق بين الرخصة ورفع الحرج

الرخصة سبق بيان معناها اللغوي والاصطلاحي.

وأما رفع الحرج فهو مركب إضافي، تتوقف معرفته على معرفة أفراده.

فالرفع لغة: نقيض الخفض في كل شيء، والأصل في مادة الرفع العلو، يقال: ارتفع الشيء ارتفاعا إذا علا، وقد يأتي بمعنى الإزالة، يقال: رفع الشيء: إذا أزيل عن موضعه[3].

والحرج في اللغة: الضيق وقيل: الحَرَجُ أَضْيَقُ الضِّيقِ ومعناه أَنه ضَيِّقٌ

(١) خلاف الأولى: هو الفعل الذي طلب الشارع من المكلف تركه طلبا غير جازم بنهي غير صريح، ومعني أن النهي غير صريح: أن النهي عنه مستفاد من الأمر بضده، ومثاله: ترك صلاة الضحى، إذ الأمر بصلاة الضحى يدل على النهي عن تركها، فتركها مطلوب تركه بنهي غير صريح.

واعتبار خلاف الأولى قسمًا مستقلًا من الأحكام الشرعية ذهب إليه بعض الأصوليين كابن السبكي رحمه الله، بينما ذهب أكثر الأصوليين إلى جعله قسمًا من المكروه؛ لأن المكروه عندهم يشمل ما كان بنهي صريح وما كان بنهي غير صريح.

ينظر: المستصفى للغزالي (١/١٣٠)، وشرح المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي مع شرح المحلي وحاشية البناني (١/٨٢-٨٣)، الحكم الشرعي للأستاذ الدكتور/ حمدي صبح طه (ص ١٢٧-١٢٨).

(٢) الحديث أخرجه ابن حبان عن ابن عباس رضي الله عنهما في كتاب البر والإحسان، باب ما جاء في الطاعات وثوابها (٢/٦٩ حديث رقم ٣٥٤) وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح (صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان).

(٣) ينظر مادة (ر ف ع) في: لسان العرب (٨/١٩٢)، المعجم الوسيط (١/٣٦٠).

جدًّا، يقال:مكان حَرَجٌ وحَرِجٌ، أَي مكان ضيق كثير الشجر، وحَرَّجَ فلانٌ على فلانٍ إِذا ضَيَّقَ عليه، وأَحْرَجْتُ فلانًا صيرته إِلى الحَرَجِ وهو الضيق، و يطلق الحرج أيضا على الإِثم والحرام(١).

ورفع الحرج في الاصطلاح عبارة عن إزالة كل ما يؤدي إلى مشقة زائدة في البدن أو النفس أو المال، في البدء أوالختام، في الحال أوالمآل(٢).

والأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع(٣).

ويمكن أن نوضح الفرق بين الرخصة ورفع الحرج فيما يلي:

أولًا: أن رفع الحرج أصل كلي من أصول الشريعة ومقصد من مقاصدها.

أما الرخص فهي فرع يندرج ضمن هذا الأصل العام، وجزء أخذ من هذا الكل، وتعد مظهرًا من مظاهر رفع الحرج (٤).

فرفع الحرج مؤداه تيسير التكاليف في جميع أطوارها، والرخص مؤداها تيسير ما شق على بعض النفوس عند تطبيق تلك الأحكام الميسرة ابتداء.

ثانيًا: إذا رفع المشرع الحرج عن فعل من الأفعال، فالذي يتبادر إلى الذهن أن الفعل إن وقع من المكلف لا إثم ولا مؤاخذة عليه، ويبقى الإذن في الفعل مسكوتًا عنه، فيمكن أن يكون مقصودًا، ويمكن أن يكون غير مقصود، إذ ليس كل ما لا حرج فيه يؤذن فيه (٥)، بخلاف الترخيص في الفعل فإنه يتضمن -إلى جانب ذلك- الإذن فيه (٦).

---

(١) ينظر مادة (ح ر ج) في: لسان العرب (٢/ ٢٣٣)، مختار الصحاح (ص ١٦٧).

(٢) ينظر: رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته للدكتور/ صالح بن عبدالله بن حميد (ص ٥٥)، الموسوعة الفقهية الكويتية (١٥٢/٢٢).

(٣) الموافقات (٥٢٠/١).

(٤) الموافقات (٢٦٤/١).

(٥) الموافقات (٤٢٥/٤).

(٦) الموسوعة الفقهية الكويتية (١٥٣/٢٢).

ثالثًا: أن الحرج مرفوع عن الأحكام ابتداء وانتهاء في الحال والمآل.

أما الرخص فهي عبارة عن أحكام مشروعة بناء على أعذار العباد تنتهي بانتهائها.

ومما تقدم يتضح أن الرخص ليست مرادفة لرفع الحرج، وأنه ليس كل ما كان رفعا للحرج يسمى رخصة، وإلا كانت الشريعة كلها رخصة لخفتها بالنسبة إلى الشرائع المتقدمة، أو يكون شرع الصلاة خمسا رخصة؛ لأنها شرعت في السماء خمسين(1).

المطلب الثالث
الفرق بين الرخصة والتخفيف

الرخصة سبق بيان معناها اللغوي والاصطلاحي.

أما التخفيف فهو في اللغة: ضد التثقيل، سواء أكان حسيًّا أم معنويًّا، والخَفَّةُ والخِفّةُ ضِدُّ الثِّقَلِ، يقال: خَفَّ يَخِفُّ خَفًّا وخِفَّةً صار خَفيفًا فهو خَفِيفٌ وخُفافٌ بالضم، وجمعها خِفافٌ، والخِفُّ كل شيء خَفَّ مَحْمَلُهُ(2).

والتخفيف في الاصطلاح: تسهيل التكليف، أو إزالة بعضه بنسخ أو نحو ذلك، لرفع مشقة الحكم الشرعي(3).

والتخفيف الواقع في الشريعة قسمان:

الأول: التخفيف الواقع في أحكام الشريعة بالنظر إلى مجموعها ككل، وقد دل على ذلك نصوص كثيرة منها قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا

---

(1) ينظر: الموافقات (1/ 483).

(2) ينظر مادة (خ ف ف) في: لسان العرب (9/79)، مختار الصحاح (ص196)، المعجم الوجيز (ص205).

(3) ينظر: زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي (2/ 60)، الموسوعة الفقهية الكويتية (14/211).

إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾ [البقرة:٢٨٦].

فالشريعة في مجموعها سهلة ميسرة خالية من التكاليف الشاقة، التي تجعل المكلف في ضيق وحرج، فلم تكلفنا الشريعة مثلا بخمسين صلاة في اليوم والليلة، ولم تفرض علينا الحج كل عام، ولم تكلف الصبي والمجنون إلى غير ذلك.

الثاني: التخفيف الواقع في جزئيات الشريعة، كالمسح على الخفين بدلا من غسل الرجلين، والصلاة مع النجاسة المعفو عنها، ومشروعية الطلاق لما في البقاء على الزوجية من مشقة عند التنافر، وكذا مشروعية الخلع والفسخ بالعيب، وغير ذلك.

والأسباب التي يوجد معها التخفيف، سواء كان تخفيفًا في العبادات أو غيرها كثيرة، منها: السفر، والمرض، والإكراه، والنسيان، والجهل، والعسر وعموم البلوى، والنقص[(١)].

وبتأمل أمثلة التخفيف وأسبابه السابقة يمكن أن نوضح الفرق بين الرخصة والتخفيف، وذلك فيما يلي:

أولًا: التخفيف في الأحكام الشرعية لا يحتاج إلى عذر خاص عند المكلف، بل هو عام لجميع المكلفين، كجعل فرض الحج مرة واحدة في العمر.

أما الرخصة فلا بد من وجود عذر عند المكلف ليباح له الترخص، وفي هذه الحالة يكون الترخص قاصرًا على المكلف وحده، ويكون مباحًا له مدة وجود العذر فقط، وذلك مثل قصر الصلاة في السفر، فإنه رخصة لا تباح إلا عند وجود السفر، وهي خاصة بالمسافر وحده،

(١) ينظر: الأشباه والنظائر للإمام السيوطي (ص ٧٧)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص ١٦٠).

لا تباح لغيره من المقيمين وإن كانوا في أعمال شاقة، ويكون الترخص مرتبطًا بوجود العذر وهو السفر، فإذا انتهى العذر انتهى الترخص.

ثانيا: أن أسباب التخفيف السابق ذكرها منها ما يصلح سببًا للترخص كالسفر، والمرض، والإكراه، حيث وردت النصوص باعتبارها أعذارا كما سيأتي إن شاء الله تعالى، ومنها ما لا يصلح كالنسيان، والجهل، فهما مسقطان للإثم، والنقص فهو سبب للتخفيف بعدم التكليف أصلًا.

وبهذا يتضح أن التخفيف أعم من الرخصة، فكل سبب للترخص هو سبب للتخفيف ولا عكس، وكل رخصة هي تخفيف ولا عكس.

ومثال ذلك الفطر للمسافر والقصر يعتبر كل منهما رخصة، وفي نفس الوقت يعتبر تخفيفًا، بينما المسح على الخفين للمقيم بدلًا عن غسل الرجلين هو تخفيف، ولا يسمى رخصة؛ لأنه يباح لمن وجد مشقة في نزع الخفين وغسل الرجلين، ولمن لم يجد هذه المشقة[1].

المطلب الرابع
الفرق بين الرخصة والإباحة

الرخصة سبق بيان معناها اللغوي والاصطلاحي.

وأما الإباحة فهي في اللُّغَة: الإِحْلاَل، يُقَال: أَبَحْتُك الشيء أَحللته لك، وأَباحَ الشيءَ أَطلقه، والمُباحُ خلافَ المحظور[2].

والإباحة في الاصطلاح: خطاب الله تعالى المخير بين الفعل والترك[3].

(١) ينظر: الرخص وأسباب الترخص في الفقه الإسلامي للدكتور/ محمد حسني سليم (ص ٥٩-٦٣)

(٢) ينظر مادة (ب و ح) في: لسان العرب (٤١٦/٢)، المعجم الوجيز (ص ٧٤).

(٣) أصول الفقه لأبي النور زهير (٨٦/١).

ومثالها: إباحة الاصطياد بعد التحلل من الإحرام الثابتة بقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة:٢] فإن هذا إذن بالاصطياد بعد أن كان ممنوعا منه، وما أذن الله لنا في فعله كنا مخيرين بين فعله وتركه.

ويمكن أن نوضح الفرق بين الرخصة والإباحة فيما يلي:

أولًا: أن الإباحة تخيير الشارع المكلف بين الفعل والترك مع استواء الطرفين بلا ترتب ثواب أو عقاب، وهذا يشعر بأن الحكم فيها أصلي.

أما الرخصة فالحكم الثابت فيها ليس حكمًا أصليًا، بل هو حكم ثبت استثناءً من الحكم الأصلي الكلي.

ثانيًا: أن الإباحة قد تكون مطلقة، كالمباحات الأصلية، وهي المرادة بقولهم: «البقاء على الأصل»، مثل أن «الأصل في الأشياء الإباحة»، وقد تكون مقيدة إما بشرط كإباحة صيد البر بشرط التحلل من الإحرام، أو مقيدة بوقت كإباحة أكل الميتة للمضطر.

أما الرخصة وإن كانت إباحة سواء كانت إباحة لمحرم كأكل الميتة للمضطر، أو إباحة لترك واجب كفطر المسافر في نهار رمضان، أو إباحة لمعاملة يحتاجها الناس كإباحة السلم والعرايا، إلا أنها دائما مقيدة بالعذر.

ثالثًا: أن الإباحة التي هي من الأحكام الأصلية تكون بمعنى التخيير بين الفعل والترك.

أما الإباحة في الرخصة فهي بمعنى رفع الحرج عن فاعلها، لا بمعنى التخيير، وذلك ظاهر في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة:١٧٣]، فلم يذكر في ذلك أن له الفعل والترك، وإنما ذكر أن التناول في حال الاضطرار يرفع الإثم(١).

(١) ينظر: الموافقات (١/٤٩٠).

المطلب الخامس
الفرق بين الرخصة والنسخ

الرخصة سبق بيان معناها اللغوي والاصطلاحي.

أما النسخ فهو في اللغة: يطلق على معنيين: **أحدهما**: النقل: كنقل كتاب من كتاب آخر، تقول: نسخت الكتاب إذا نقلته، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية:٢٩]، أي نأمر بنسخه وإثباته.

والثاني: الإبطال والإزالة، يقال: نسخت الشمس الظل، ونسخت الريح الأثر، أي أزالته[١].

وفي الإصطلاح: هو أن يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه.[٢]

وبتأمل تعريف كل من الرخصة والنسخ نجد أنهما يشتركان في كون كل منهما تبديل حكم بحكم إن كان النسخ إلى بدل، كما أنهما يشتركان في التماس التخفيف إن كان النسخ من الأشد إلى الأخف، لكنهما يختلفان فيما يلي:

أولا: في النسخ الحكم المُبدَل إليه يصير حكما أصليًّا (عزيمة)؛ لأن الدليل الأصلي (المُبدَل منه) لم يعد قائما، ولا يجوز العمل به في حق الجميع.

أما الرخصة فإن الحكم الثابت بها هو حكم استثنائي؛ لبقاء الحكم الأصلي قائمًا معمولاً به في حق غير المترَخِص.

ثانيًا: في النسخ الحكم المتروك (المنسوخ) لا يجوز الرجوع إليه والعمل به.

(١) ينظر مادة (ن س خ) في: لسان العرب (٦١/٣)، المعجم الوجيز (ص ٦٢٠-٦٢١).
(٢) يتظر التوضيح لمتن لتنقيح لصدر الشريعة مع شرحه التلويح للسعد التفتازاني (٦٧/٢)

أما الرخصة فإنه بزوال العذر المبيح للترخص يعود الحكم إلى ما كان عليه أولا.

ثالثًا: النسخ لا يكون إلا بدليل نصي من كتاب أو سنة.

أما الرخصة فإن الحكم الثابت فيها قد يكون دليله الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس.

رابعًا: النسخ لا يكون إلا في عصر النبوة.

أما الرخصة فقد تثبت في عصر النبوة وقد تثبت بعده عن طريق الإجماع أو القياس عند الجمهور[١].

المطلب السادس

الفرق بين الرخصة والاستحسان

الرخصة سبق بيان معناها اللغوي والاصطلاحي.

أما الاستحسان فهو في اللغة: مشتق من الحُسنِ، وهو عدُّ الشيء حسنا، وضده الاستقباح، وقيل: هو وجود الشيء حسنا، يقول الرجل: استحسنت كذا، أي اعتقدته أو ظننته حسنًا[٢].

في الاصطلاح عرف بتعريفات كثيرة، تكاد تتفق على أن في الاستحسان تركًا لدليل وعدولًا عن مقتضاه، وإن اختلفت زيادة ونقصًا بحسب ذكر سبب الترك أو العدول.

ومن هذه التعاريف تعريف أبي بكر بن العربي رحمه الله، حيث عرف

---

(١) ينظر: المحصول للرازي (٥/ ٣٤٩)، البحر المحيط للزركشي (٥٣/٤)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٢٢٠).

(٢) ينظر مادة (ح س ن) في: مختار الصحاح(ص ١٦٧)، المعجم الوسيط (١٧٤/١).

الاستحسان بقوله: إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخيص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته(١).

فقد صرح رحمه الله تعالى بأن الاستحسان رخصة يؤخذ بها استثناء من مقتضى الدليل لسبب من الأسباب.

وأكد هذا المعنى وبَيَّن سبب الاستثناء والترخص ما نقله السرخسي رحمه الله من تعريفات للاستحسان، حيث قال: «كان شيخنا الإمام يقول: الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس.

وقيل: الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام.

وقيل: الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة.

وقيل: الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة.

وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر، وهو أصل في الدين»(٢).

وهذه التعاريف هي من أوفق ما يمكن أن يقال في تعريف الاستحسان، لأنها كاشفة عن لبه وفحواه، ففيها تقرير لحقيقة الاستحسان وبيان لبواعثه، التي هي التخفيف ورفع الحرج.

فالاستحسان له شكل ومضمون، أما الشكل فهو استثناء جزئية من حكم نظائرها، والعلماء متفقون على هذه الناحية الشكلية، وأما المضمون فهو التيسير والتخفيف، وإن لم يَنُص على ذلك إلا القليل منهم(٣).

ومن هنا يتضح أن الرخصة والاستحسان بينهما تشابه وتقارب، لأن حقيقتهما واحدة وهي استثناء من حكم كلي، والباعث على الاستثناء فيهما واحد وهو التخفيف ورفع الحرج، فالحكم الثابت استثناء بالرخصة أساسه

(١) المحصول في أصول الفقه لابن العربي (ص ١٣٢)، الموافقات (٥/١٩٦).
(٢) المبسوط للسرخسي (١٠/٢٥٠).
(٣) ينظر: الاستحسان (حقيقته أنواعه حجيته) للدكتور يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين (ص ٣٩-٤٠).

وجود العذر من مشقة أو حاجة، فيثبت لدفع هذه المشقة وجلب التخفيف، والحكم الثابت استثناء بالاستحسان، أساسه الأخذ بما هو أوفق للناس، وطلب السهولة في الأحكام.

وبتأمل ما سبق من تعريف للرخصة والاستحسان يمكن أن نوضح الفرق بينهما فيما يلي:

١. أن الاستحسان نوع من الأدلة، فهو معدود في باب الأدلة المختلف فيها، أما الرخصة فهي حكم من الأحكام، وليست بدليل.

٢. الاستحسان قد يكون بدليل من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس، وقد يكون بالضرورة أو بالعرف أو بالمصلحة.

أما الرخصة فلا تثبت إلا بدليل من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس عند الجمهور، ولا تثبت بعرف أو مصلحة، أما الضرورة فهي من الأعذار المبيحة للترخص، ولابد لثبوتها من دليل.

المبحث الثالث
الصيغ التي تستعمل للدلالة على الرخصة

الدلالة على الترخص لها أساليب وصيغ وردت في النصوص الشرعية منها:

أولا: مادة الرخصة: مثل رخص وأرخص ورخصة، ومن أمثلتها:

١. عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ رَخَّصَ رَسُولُ اللّه ﷺ فِي أَمْرٍ فَتَنَزَّهَ عَنْهُ نَاسٌ مِنَ النَّاسِ، فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَغَضِبَ، حَتَّى بَانَ الْغَضَبُ فِي وَجْهِهِ، ثُمَّ قَالَ: مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَرْغَبُونَ عَمَّا رُخِّصَ لِي فِيهِ؛ فَوَاللّه لَأَنَا أَعْلَمُهُمْ بِاللّه وَأَشَدُّهُمْ لَهُ خَشْيَةً»[1].

٢. عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: «رُخِّصَ لِلْحَائِضِ أَنْ تَنْفِرَ إِذَا حَاضَتْ».

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الفضائل، باب علمه ﷺ بالله تعالى وشدة خشيته (صحيح مسلم ١٨٢٩/٤ حديث رقم ٢٣٥٦).

قال ابن حجر رحمه الله في الفتح: «ولم أعرف أعيان القوم المشار إليهم في هذا الحديث، ولا الشيء الذي ترخص فيه النبي ﷺ، ثم وجدت ما يمكن أن يعرف به ذلك، وهو ما أخرجه مسلم في كتاب الصيام من وجه آخر عن عائشة «أن رجلًا قال يا رسول الله إني أصبح جنبًا وأنا أريد الصيام فأغتسل وأصوم، فقال رسول الله ﷺ: وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم، فقال يا رسول الله: إنك لست مثلنا؛ قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فغضب رسول الله ﷺ وقال: إني أرجو أن أكون أخشاكم لله، وأعلمكم بما أتقي»، ونحو هذا في حديث أنس المذكور في كتاب النكاح «أن ثلاثة رهط سألوا عن عمل رسول الله ﷺ في السر - الحديث، وفيه قولهم: وأين نحن من النبي ﷺ قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، وفيه قوله لهم: والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم، له لكني، أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء».

فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني (٥١٤/١٠).

وحديث عائشة رضي الله عنها المذكور أخرجه مسلم في كتاب الصيام، باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب (٧٨١/٢ حديث رقم ١١١٠).

وحديث أنس رضي الله عنه أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح (١٩٤٩/٥حديث رقم ٤٧٧٦).

وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ فِي أَوَّلِ أَمْرِه: إِنَّهَا لَا تَنْفِرُ، ثُمَّ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: تَنْفِرُ، إِنَّ رَسُولَ اللّٰه ﷺ رَخَّصَ لَهُنَّ»[(١)].

ثانيًا: نفي الجناح:

الجُناح بالضم: الميل إلى الإثم، وقيل: هو الإِثم عامّة، وقيل: الجُناحُ ما تُحُمِّلَ من الهَمِّ والأَذى[(٢)].

وقد ورد الجناح منفيًّا في القرآن الكريم في سبع عشرة آية، يستفاد من أغلبها الترخيص فيما تضمنته، كما نص على ذلك كثير من المفسرين، ومن هذه المواضع:

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء:١٠١].

قال البغوي رحمه اللّٰه: «ولفظ: لا جناح، إنما يستعمل في الرخص، لا فيما يكون حتمًا»[(٣)].

وقال القرطبي رحمه اللّٰه: «ولا يقال في العزيمة لا جناح، ولا يقال فيما شرع ركعتين إنه قصر، كما لا يقال في صلاة الصبح ذلك»[(٤)].

ثالثا: نفي الإثم:

الإِثْمُ في اللغة هو: الذَّنْبُ، وقيل: هو أَن يعمَل ما لا يَحِلُّ له، والجمع آثام[(٥)].

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الحيض، باب المرأة تحيض بعد الإفاضة (صحيح البخاري ١/١٢٥ حديث رقم ٣٢٣). وقوله: (رُخِّصَ لِلْحَائِضِ أَنْ تَنْفِرَ) أي أذن لها رسول اللّٰه ﷺ أن تغادر مكة دون أن تطوف طواف الوداع. وقوله (وكان ابن عمر..) قائل هذا طاوس، وقوله (في أول أمره) أي قبل وقوفه على هذا الحديث

(٢) ينظر مادة (ج ن ح) في: لسان العرب(٢/٤٢٨)، المعجم الوجيز(ص ١٢٨).

(٣) معالم التنزيل لأبي محمد البغوي (٢/٢٧٥).

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٥/٣٦١).

(٥) ينظر مادة (أ ث م) في: لسان العرب (١/٢٣)، المعجم الوجيز(ص١٤).

وقد ورد التعبير عن الرخصة بنفي الإثم في القرآن الكريم أكثر من مرة منها:

١. قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (١٧٣)﴾ [البقرة:١٧٣].

قال البغوي رحمه الله: «فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ» أي فلا حرج عليه في أكلها، «إِنَّ الله غَفُورٌ» لمن أكل في حال الاضطرار «رَحِيمٌ» حيث رخص للعباد في ذلك»[١].

٢. قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ﴾ [البقرة:٢٠٣].

قال القرطبي رحمه الله: «قالت طائفة: الآية على العموم، والرخصة لجميع الناس، أهل مكة وغيرهم، أراد الخارج عن منى المقام بمكة أو الشخوص إلى بلده»[٢].

وقال البغوي رحمه الله: «قيل: معناه «فَمَنْ تَعَجَّلَ» فقد ترخص «فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ» بالترخص، «وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ» بترك الترخص»[٣].

رابعا: الاستثناء من حكم عام:

كقوله تعالى: -في شأن الإكراه-: ﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل:١٠٦].

فقد رخص الله في هذه الآية للمكره إظهار الكفر، إذا خاف على

(١) معالم التنزيل للبغوي (١/١٨٤).
(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣/١٣).
(٣) معالم التنزيل للبغوي (١/٢٣٥).

نفسه أو على عضو من أعضائه التلف، فله أن يظهر الكفر بشيء من مظاهره التي يطلق عليها أنها كفر في عرف الناس من قول أو فعل، رفقًا بعباده، واعتبارًا للأشياء بغاياتها ومقاصدها[1].

وقد نزلت هذه الآية في سيدنا عمار بن ياسر رضي الله عنهما، فقد روى أَبو عُبَيْدَةَ بْن مُحَمَّد بْن عَمَّار بْن يَاسِر عَنْ أَبِيه قَالَ: أَخَذَ الْمُشْرِكُونَ عَمَّارَ بْنَ يَاسِر فَلَمْ يَتْرُكُوهُ حَتَّى سَبَّ النَّبِيَّ ﷺ وَذَكَرَ آلِهَتَهُمْ بِخَيْر ثُمَّ تَرَكُوهُ فَلَمَّا أَتَى رَسُولَ اللَّه ﷺ قَالَ: «مَا وَرَاءَكَ؟». قَالَ: شَرٌّ يَا رَسُولَ اللَّه مَا تُرِكْتُ حَتَّى نِلْتُ مِنْكَ وَذَكَرْتُ آلِهَتَهُمْ بِخَيْر. قَالَ: «كَيْفَ تَجِدُ قَلْبَكَ؟». قَالَ: مُطْمَئِنًّا بِالإِيمَانِ. قَالَ: «إِنْ عَادُوا فَعُدْ»[2].

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية (١٥٥/١٢)، وينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٨٢/١٠).

(٢) الحديث أخرجه الحاكم في المستدرك في كتاب التفسير، في تفسير سورة النحل، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجاه، ووافقه الذهبي (المستدرك ٣٨٩/٢ حديث رقم ٣٣٦٢). وينظر: أسباب النزول للنيسابوري (ص ١٩٠).

الفصل الثاني
الأعذار المبيحة للترخص وضوابط الأخذ بها

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الأعذار المبيحة للترخص.

المبحث الثاني: ضوابط الأخذ بالرخصة الشرعية.

المبحث الأول
الأعذار المبيحة للترخص

المراد بالعذر هنا: ما يطرأ في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذي دل الدليل على حرمته[1].

وبعض العلماء يعبر عن ذلك بالأسباب، ولعل ذلك منهم ميلًا إلى لزوم الأخذ بها عند وجودها، لأن السبب يلزم من وجوده الوجود لذاته.

وقد استصوب بعض العلماء التعبير بالشروط؛ لأنه يلزم للترخص وجودها، ومن عدمها عدمه[2].

والمقصود في هذا المبحث بيان الأمور التي متى طرأ أحدها على المكلف ساغ له الترخص أي الأخذ بالرخصة.

وما يطرأ على المكلف فيكون مانعًا من حرمة الفعل أو الترك الذي دل الدليل على حرمته، فسره كثير من العلماء بالمشقة أو الحاجة، ومنهم الإسنوي رحمه الله، حيث قال في تعريف الرخصة: «هي الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر هو المشقة والحرج»[3]، وذكر السيوطي رحمه الله: أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة[4]، كما ذكر كثير من

(١) مناهج العقول للبدخشي (١/٦٩).

(٢) نظرة تفحص في الرخصة والترخص (ص ٦٧).

(٣) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي (٧١)، وينظر: تيسير الوصول إلى منهاج الأصول لابن إمام الكاملية (١/٣٨١).

(٤) الأشباه والنظائر للإمام السيوطي (ص ٨٨).

العلماء الإكراه ضمن الأعذار المبيحة للترخص، وفيما يلي أعرض لكل من الضرورة، والحاجة، والمشقة، والإكراه، بذكر تعريفها، وبيان أنواعها، وذكر الأدلة الشرعية على اعتبارها أعذارا مبيحة للترخص، وذلك في أربعة مطالب.

المطلب الأول
من الأعذار المبيحة للترخص الضرورة

أولًا: تعريف الضرورة.

الضرورة في اللغة: اسمٌ من الاضْطرار، تقول: حَمَلَتْني الضّرُورَةُ على كذا وكذا، أي اضطرتني إليه، وقد اضْطُرّ فلان إلى كذا وكذا،أي ألجئ إليه، ومنه قوله عز وجل: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ﴾ [البقرة:١٧٣] أَي فمن أُلْجِئَ إِلى أَكْل الميْتةِ، وأَصله من الضّرَرِ وهو الضِّيقُ

ورجل ذو ضَارورَةٍ و ضَرُورةٍ أي ذو حاجة.

كما تطلق الضرورة على الشدة التي لا مدفع لها.

والضروري: كل ما تمس إليه الحاجة(١).

والمتأمل لهذه المعاني يجد أن الضرورة في اللغة تدل على بلوغ الغاية في الضرر، وأن صاحب الضرورة صار مجبرًا على فعل ما ألجئ إليه بلا اختيار منه.

أما الضرورة في الاصطلاح: فقد عرفها العلماء بتعاريف تكاد تكون متقاربة، ولا تخرج عن المعنى اللغوي للضرورة ومنها:

---

(١) ينظر مادة (ض ر ر) في: لسان العرب (٤/٤٨٢) مختار الصحاح (ص ٤٠٣)، المعجم الوجيز (ص ٣٧٩).

تعريف الإمام السيوطي رحمه الله حيث يقول: الضرورة: بلوغه حدًّا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب[(١)].

وأشمل تعريف للضرورة هو: أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة، بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو بالعضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال أو توابعها إن لم يرتكب الممنوع شرعا [(٢)].

فهذا التعريف شامل لكل أنواع الضرورة، من غذاء ودواء وانتفاع بالمال.. إلى غير ذلك.

والضرورة بهذا التعريف تشمل الحاجة، ولذا نجد العلماء يعبرون عن المضطر بالمحتاج وعن المحتاج بالمضطر.

يقول أبو بكر بن العربي رحمه الله: «الملجأ مضطر حقيقة، والمحتاج مضطر مجازا»[(٣)].

ثانيًا: أنواع الضرورة:

تتنوع الضرورة باعتبار من تَعرُض له من المكلفين وزمن بقائها إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ضرورة عامة مطردة: وهي الضرورات التي تعم جميع المكلفين، وتكون مطردة في كل زمان، وهذا النوع كان سببًا في تشريع عام مستثنى من أصول كان من شأنها المنع، كعقد السلم، وعقد المساقاة، والقرض، والقراض، ونحوها، فإن هذه العقود مشروعة باطراد استثناء؛ لأن ما تشتمل عليه من ضرر وتوقع ضياع المال مقتضٍ

(١) الأشباه والنظائر للإمام السيوطي (ص ٨٥)

(٢) ينظر: نظرية الضرورة الشرعية للدكتور وهبه الزحيلي (ص ٦٧-٦٨)، نظرية الضرورة الشرعية حدودها وضوابطها لجميل بن محمد مبارك (ص٢٧)، الرخصة الشرعية أحكامها وضوابطها لأسامة محمد الصلابي (ص ١١٩-١٢٠) طبعة دار الإيمان الإسكندرية، سنة ٢٠٠٧م.

(٣) أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي (١/١٠٠).

لمنعها لولا حاجة الناس إليها، وهذه الحاجة متجددة في كل عصر، وهذا النوع يسميه الشاطبي رحمه الله «بالحاجيات الكلية»[1].

النوع الثاني: ضرورة عامة مؤقتة: وهي التي تعرض للأمة أو لطائفة عظيمة منها، وتستدعي إباحة الفعل الممنوع، لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمة أو بقاء قوتها ونحو ذلك، ومما لا شك فيه أن اعتبار هذا النوع من الضرورات أولى من اعتبار الضرورة الخاصة التي قد تلحق بشخص معين، وهذا النوع يمثل له العلماء بإباحة الرمي إلى أسرى المسلمين الذين يتترس بهم العدو، إذا علمنا أن الكف عن رميهم ينتج عنه هزيمة المسلمين لا محالة واستباحة دمائهم وأعراضهم وأموالهم، كما يمثلون له بجواز أن يدفع المسلمون المال إلى الكفار المحاربين إذا أحاط العدو بالمسلمين من كل جهة ولا طاقة لهم به، أو إذا كان في أيدي الكفار أسرى من المسلمين يجب افتداؤهم، ولا وسيلة إلى ذلك إلا دفع المال[2].

النوع الثالث: ضرورة خاصة مؤقتة: وهي التي تعرض للأفراد،وهي أكثر ما ورد من أمثلة لحالة الضرورة في الكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ۖ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٧٣﴾﴾ [البقرة:١٧٣]، فإن الخطاب في قوله تعالى: «فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ» خاص بكل مكلف بعينه، ولا يشترط في حالة الاضطرار هنا أن تكون عامة في جميع المكلفين[3].

---

(١) الموافقات (٤٦٨/١).

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (٤٠٧/١)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ٤٩١).

(٣) ينظر: مقاصد الشريعة للشيخ محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله (٣٨٠-٣٨٢).

ثالثًا: الأدلة على اعتبار حالة الضرورة عذرا مبيحا للترخص.

ورد في الكتاب والسنة ما يدل على مشروعية العمل بالأحكام الاستثنائية بمقتضى الضرورة، وتأيد ذلك بمبدأي اليسر وانتفاء الحرج اللذين هما صفتان أساسيتان في دين الإسلام وشريعته.

أما القرآن الكريم ففيه عدة آيات تدل على مشروعية العمل بمقتضى الضرورة، واعتبارها في الأحكام منها:

١. قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٧٣﴾﴾ [البقرة:١٧٣].

٢. وقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام:١١٩].

وجه الدلالة من الآيتين: أن الله تعالى بَيَّن فيهما تحريم تناول مطعومات معينة كالميتة ونحوها، واستثنى من التحريم حالة الاضطرار حفاظا على النفس من الهلاك.

وأما السنة، ففيها أحاديث كثيرة تدل على مشروعية العمل بمقتضى الضرورة، منها:

ما رواه جابر بن سمرة رضي الله عنه أَنَّ رَجُلًا نَزَلَ الْحَرَّةَ وَمَعَهُ أَهْلُهُ وَوَلَدُهُ، فَقَالَ رَجُلٌ: إِنَّ نَاقَةً لِي ضَلَّتْ، فَإِنْ وَجَدْتَهَا فَأَمْسِكْهَا، فَوَجَدَهَا فَلَمْ يَجِدْ صَاحِبَهَا، فَمَرِضَتْ فَقَالَتِ امْرَأَتُه: انْحَرْهَا، فَأَبَى فَنَفَقَتْ، فَقَالَتْ: اسْلُخْهَا حَتَّى نُقَدِّدَ شَحْمَهَا وَلَحْمَهَا وَنَأْكُلَهُ، فَقَالَ: حَتَّى أَسْأَلَ رَسُولَ اللهِ ﷺ: فَأَتَاهُ فَسَأَلَهُ، فَقَالَ: هَلْ عِنْدَكَ غِنًى يُغْنِيكَ ؟ قَالَ: لاَ. قَالَ: فَكُلُوهَا، قَالَ: فَجَاءَ صَاحِبُهَا فَأَخْبَرَهُ الْخَبَرَ فَقَالَ: هَلاَّ كُنْتَ نَحَرْتَهَا قَالَ: اسْتَحْيَيْتُ مِنْكَ(١).

---

(١) الحديث أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الأطعمة، باب في المضطر إلى الميتة (٣٨٦/٢ حديث رقم ٣٨١٦)، والبيهقي في السنن الكبرى، في كتاب الضحايا، باب ما يحل من الميتة بالضرورة (٣٥٦/٩ حديث رقم ١٩٤١٩).
قال الشيخ الألباني رحمه الله: حسن الإسناد (صحيح وضعيف سنن أبي داود ٣١٦/٨).

وجه الدلالة: أن الحديث يدل على أنه يجوز للمضطر أن يتناول من الميتة ما لم يجد ما يغنيه عنها.

المطلب الثاني
من الأعذار المبيحة للترخص الحاجة

أولا: تعريف الحاجة.

الحاجة في اللغة: مصدر حاج يحوج من باب قال يقول، والحاجة: ما يفتقر إليه الإنسان ويطلبه، والحاجة إلى الشيء: الفقر إليه مع محبته.

فالحاجة تطلق على الافتقار، وعلى ما يفتقر إليه[(١)].

أما الحاجة في الاصطلاح: فقد عرفها الشاطبي رحمه الله بقوله: ما يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المصلحة، فإذا لم تراع دخل على المكلفين -على الجملة[(٢)]- الحرج والمشقة[(٣)].

والفرق بين الحاجة والضرورة:

أولًا: أن الضرورة إذا لحقت بالمكلف ربما أدت به إلى الهلاك أو فوات منفعة عضو من الأعضاء.

أما الحاجة إذا لحقت بالمكلف فلا تؤدي إلى الهلاك، بل توقع المكلف في الشدة والضيق وتلحق به المشقة والعنت.

وبهذا يتضح أن الخلل الحاصل بترك ما هو ضروري أعظم من الخلل الحاصل بترك ما هو حاجي.

(١) ينظر مادة (ح وج) في: لسان العرب (٢/٢٤٢)، مختار الصحاح (ص ١٦٧)، المعجم الوجيز (ص ١٧٦).
(٢) قوله: «على الجملة» أي: ليس كل المكلفين يدخل عليه الحرج بفقد هذه المصلحة.
(٣) الموافقات (٢/٢١).

ثانيًا: أن الغالب في الضرورة أن تكون أمرًا طارئًا لا يستمر، فحكم الضرورة مؤقت بزمان تلك الضرورة.

وأما الحاجة فالغالب فيها أنها مستمرة ذات صبغة دائمة يستفيد منها المحتاج وغيره[١].

ثالثًا: أن الضرورة إذا لحقت بالمكلف أباحت له المحظور، للمحافظة على إحدى الضروريات الخمس.

أما الحاجة فمتى لحقت بالمكلف فلا تبيح له المحظور بل الأصل فيها أن تكون سببًا في التخفيف والترخص.

يقول السيوطي رحمه الله في بيان ذلك الفرق: «فالضرورة: بلوغه حدًّا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب، و هذا يبيح تناول الحرام.

والحاجة: كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك، غير أنه يكون في جهد و مشقة وهذا لا يبيح الحرام و يبيح الفطر في الصوم»[٢].

ومن هنا يتبين أن الحاجة دون الضرورة ومرتبتها أدنى من مرتبة الضرورة.

ثانيًا: أنواع الحاجة.

تتنوع الحاجة باعتبار من تعرض له إلى نوعين:

النوع الأول: حاجة عامة: بمعنى أن الناس جميعًا يحتاجون إليها فيما يمس مصالحهم العامة، كالحاجة إلى الزراعة والصناعة والتجارة والسياسة العادلة والحكم الصالح.

ومن أجل ذلك شرعت عقود البيع والإجارة والمضاربة والمساقاة

---

(١) ينظر: نظرية الضرورة الشرعية للدكتور وهبة الزحيلي (ص ٢٧٣-٢٧٥)، نظرة وتفحص في الرخص والترخص (ص ٧٢ حاشية رقم ١).

(٢) الأشباه والنظائر للإمام السيوطي (ص ٨٥).

والكفالة والحوالة والصلح وغيرها من العقود، وهي في الغالب ما شرع في الأصل لعذر ثم صار مباحًا ولو لم تكن هناك حاجة، ففي المساقاة يجوز له أن يساقي على حائطه، وإن كان قادرا على عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه وهكذا.

وهذه الحاجة العامة يُنزلها العلماء منزلة الضرورة.

قال الزركشي رحمه الله: «الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الناس»[1]

وقد فسر ذلك الإبياري رحمه الله، فقال: أي أن الشرع كما اعتنى بدفع ضرورة الشخص الواحد، فكيف لا يعتني به مع حاجة الجنس، ولو منع الجنس مما تدعو الحاجة إليه لنال آحاد الجنس ضرورة تزيد على ضرورة الشخص الواحد، فهي بالرعاية أولى[2].

النوع الثاني: الحاجة الخاصة: والمراد بها الحاجة التي تتعلق بفئة معينة، أو أهل صنعة، أو بلد، أو نحوها، وليس المراد بها ما تتعلق بشخص بعينه، بحيث لا تتعداه إلى من هو في مثل حاله.

وذلك مثل الحاجة إلى تضبيب الإناء بالفضة، للأغراض المتعلقة بالتضبيب، سوى التزيين: كإصلاح موضع الكسر والشد والتوثق، ومثل الحاجة إلى الأكل من الغنيمة في دار الحرب، والحاجة إلى لبس الحرير للرجل لمرض كالجرب والحكة[3].

والحاجة الخاصة أيضًا أنزلها العلماء منزلة الضرورة في استباحة المحظور.

(١) المنثور في القواعد للزركشي (٢/ ٢٤).
(٢) المرجع السابق.
(٣) ينظر: الأشباه والنظائر للإمام السيوطي (ص ١٧٩)، المنثور في القواعد للزركشي (٢/٢٥-٢٦)، الموسوعة الفقهية الكويتية (١٦/٢٤٩-٢٥١).

قال السيوطي رحمه الله: «الحاجة تنزل منزلة الضرورة: عامة كانت أو خاصة»[1].

وقال الزركشي رحمه الله: «الحاجة الخاصة تبيح المحظور»[2].

ثالثا:الأدلة على أن الحاجة عامة كانت أو خاصة تكون عذرا مبيحا للترخص.

ورد في السنة ما يدل على مشروعية العمل بمقتضى الحاجة، واعتبارها في الأحكام، ومن ذلك:

أولًا: ما روي عَن ابْن عَبَّاس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ اللَّه حَرَّمَ مَكَّةَ، فَلَمْ تَحِلَّ لأَحَد قَبْلِي، وَلا تَحِلُّ لأَحَد بَعْدِي، وَإِنَّمَا أُحِلَّتْ لي سَاعَةً مِنْ نَهَار، لا يُخْتَلَى خَلاهَا وَلا يُعْضَدُ شَجَرُهَا، وَلا يُنَفَّرُ صَيْدُهَا، وَلا تُلْتَقَطُ لُقَطَتُهَا إِلا لِمُعَرِّف». وَقَالَ الْعَبَّاسُ: يَا رَسُولَ اللَّه إِلاَّ الإِذْخِرَ لِصَاغَتِنَا وَقُبُورِنَا. فَقَالَ: «إِلاَّ الإِذْخِرَ»[3].

وجه الدلالة: أن الحاجة إلى نبات الإذخر بالنسبة إلى أهل مكة حاجة عامة، وقد رخص لهم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في قطعه، وقد حكي ابن حجر عن ابن المنير رحمهما الله الإجماع على أن الإذخر مباح مطلقا بغير قيد الضرورة[4].

ثانيًا: ما روي عَنْ عَاصِم الأَحْوَلِ قَالَ: رَأَيْتُ قَدَحَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ أَنَس بْن مَالك، وَكَانَ قَد انْصَدَعَ فَسَلْسَلَهُ بفضَّة، قَالَ: وَهُوَ قَدَحٌ جَيِّدٌ عَرِيضٌ مِنْ نُضَار، قَالَ: قَالَ أَنَسٌ:لَقَدْ سَقَيْتُ رَسُولَ اللَّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في هَذَا الْقَدَحِ أَكْثَرَ مِنْ كَذَا وَكَذَا، وَقَالَ ابْنُ سِيرِينَ: إِنَّهُ كَانَ فِيهِ حَلْقَةٌ مِنْ حَدِيدٍ

(١) الأشباه والنظائر (ص ٨٨).

(٢) المنثور في القواعد (٢/ ٢٥).

(٣) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب الإذخر والحشيش في القبر (١/ ٤٥٢ حديث رقم ١٢٨٤). وقوله (لصاغتنا) جمع صائغ، حيث يستعملونه لحاجتهم في الصياغة.

(٤) فتح الباري (٤/ ٤٩).

فَأَرَادَ أَنَسٌ أَنْ يَجْعَلَ مَكَانَهَا حَلْقَةً مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ فَقَالَ لَهُ أَبُو طَلْحَةَ: لاَ تُغَيِّرَنَّ شَيْئًا صَنَعَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَتَرَكَهُ[١].

وجه الدلالة: أن الحاجة إلى تضبيب إناء النبي ﷺ بالفضة لإصلاحه بعد الكسر حاجة خاصة، وقد رخص ﷺ بفعله في استعمال الفضة لتضبيبه والشرب فيه، وهو دليل على جواز تضبيب الإناء بالفضة، مع أنه ﷺ نهى عن الشرب في آنية الذهب والفضة فيما رواه حُذَيْفَةَ رضي الله عنه قال: «نَهَانَا النَّبِيُّ ﷺ أَنْ نَشْرَبَ فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَأَنْ نَأْكُلَ فِيهَا..»[٢].

المطلب الثالث
من الأعذار المبيحة للترخص المشقة

أولًا: تعريف المشقة.

المشقة في اللغة: مصدر شق من باب رَدَّ، يقال: شق عليه الشيء يشق شقًّا ومشقة إذا أتعبه، و شَقَّ عليه الأمرُ شَقًّا ومَشَقَّةً: صَعُبَ، وشقه عليه: أوقَعَه في المَشَقَّةِ.

والشق يروى بالفتح والكسر، فالكسر أَصله من الشِّقِّ: أي نِصْف الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿لَّمْ تَكُونُواْ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ﴾ [النحل:٧] كأَنه قد ذهب بنصف أَنْفُسِكم حتى بَلَغْتُموه، وأما الفتح فمن الشَّقِّ: أي الفَصْلِ في الشيء، كأَن الآية أَرادت أنهم في موضع حَرِجٍ ضَيّقٍ كالشَّقِّ في الجبل[٣]

(١) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الأشربة، باب الشرب من قدح النبي ﷺ وآنيته (٢١٣٥/٥ حديث رقم ٥٣١٥).
وقوله (من نضار) نوع من الخشب الجدي تصنع منه الآنية.
وقوله (فَسَلْسَلَهُ بِفِضَّةٍ) الضمير فيه عائد إلي النبي ﷺ، ويدل عليه قول أبي طلحة «لاَ تُغَيِّرَنَّ شَيْئًا صَنَعَهُ رَسُولُ اللَّه ﷺ» (ينظر: سبل السلام للصنعاني ٣٤/١).

(٢) الحديث أخرجه البخاري في كتاب اللباس، باب افتراش الحرير (٢١٩٥/٥ حديث رقم ٥٤٩٩).

(٣) ينظر مادة (ش ق ق) في: لسان العرب (١٨١/١٠)، مختار الصحاح (ص٣٥٤)، القاموس المحيط للفيروز آبادي (٢٥٠/٣).

وأما المعنى الاصطلاحي للمشقة فلم ينقل عن العلماء تعريف اصطلاحي لها، والمتأمل لما ذكره العلماء للمشقة يجد أنه لا يخرج عن المعنى اللغوي لها، فهي تدور حول ما يلحق المكلف من الجهد والعناء والشدة والثقل.

وبتأمل التعريفات السابقة للضرورة والحاجة يمكن أن تتضح العلاقة بينهما وبين المشقة، فالمشقة أعم من الضرورة؛ فكل ما يوقع المكلف في حالة الضرورة موقع له في الشقة ولا عكس.

وأيضا المشقة أعم من الحاجة؛ فإن الحاجة وإن كانت حالة جَهد، فهي دون المشقة ومرتبتها أدنى منها.

وهذا يعني أن ما كان عذر الترخص فيه غير المشقة من ضرورة أو حاجة مثلا، فهو داخل تحت ما كان العذر فيه المشقة.

ثانيًا: أنواع المشقة.

لا يخلو عمل مطلوب شرعًا من كلفة، ومن هنا سمي تكليفًا؛ لأن فيه نوع مشقة، وهذه المشقة التي تعرض للمكلف تتنوع إلى نوعين:

النوع الأول: المشقة المعتادة التي لا تنفك عنها العبادة غالبا.

وضابطها: أن لا يؤدي الدوام على العمل في الغالب إلى الانقطاع عنه أو عن بعضه، أو إلى وقوع خلل في نفس المكلف أو ماله، أو حال من أحواله[(١)].

كمشقة البرد في الوضوء والغسل، ومشقة الصوم في شدة الحر وطول النهار، ومشقة السفر التي لا انفكاك للحج والجهاد عنها، ومشقة ألم الحدود ورجم الزناة وقتل الجناة.

وهذا النوع من المشاق لا أثر له في إسقاط العبادات في جميع الأوقات والأحوال.

(١) ينظر: الموافقات (٢/٢١٤).

النوع الثاني: المشقة غير المعتادة التي تنفك عنها العبادات غالبًا.

وضابطها: أن يؤدي الدوام على العمل إلى الانقطاع عنه أو عن بعضه، أو إلى وقوع خلل في نفس المكلف أو ماله، أو حال من أحواله[1].

وهذا النوع على مراتب ثلاث:

المرتبة الأولى: أن تكون المشقة عظيمة فادحة: كمشقة الخوف على النفوس و الأطراف و منافع الأعضاء.

وهذا النوع من المشاق موجب للتخفيف والترخيص قطعًا؛ لأن حفظ النفوس والأطراف لإقامة مصالح الدين أولى من تعريضها للفوات في عبادة أو عبادات يفوت بها أمثالها.

المرتبة الثانية: أن تكون المشقة خفيفة لا و قع لها: كأدنى وجع في إصبع، وأدنى صداع في الرأس.

وهذا النوع من المشاق لا أثر له و لا التفات إليه؛ لأن تحصيل مصالح العبادات أولى من دفع مثل هذه المفسدة التي لا أثر لها.

المرتبة الثالثة: أن تكون المشقة متوسطة بين المرتبة الأولى والثانية: فما دنا من المرتبة الأولى أوجب التخفيف، وما دنا من الثانية لم يوجبه؛ كحمى خفيفة، ووجع الضرس اليسير، و ما تردد في إلحاقه بأيهما اختلف فيه ولا ضبط لهذه المراتب إلا بالتقريب.

وقد أشار الشيخ عز الدين بن عبدالسلام رحمه الله إلى أن الأولى في ضبط مشاق العبادات: أن تضبط مشقة كل عبادة بأدنى المشاق المعتبرة في تخفيف تلك العبادة، فإن كانت مثلها أو أزيد ثبتت الرخصة بها، ولا يعلم التماثل إلا بالزيادة[2].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبدالسلام (١٢/٢).

ولذلك اعتبر في مشقة المرض المبيح للفطر في الصوم: أن يكون كزيادة مشقة الصوم في السفر عليه في الحضر، و اعتبر في إباحة محظورات الإحرام: أن يحصل بتركها مثل مشقة القمل الوارد فيه الرخصة[1].

ثالثًا: الأدلة على أن المشقة تكون عذرًا مبيحًا للترخص.

الأدلة على أن المشقة تكون سببا للترخص والتخفيف كثيرة، وهي الأدلة التي يستدل بها العلماء على قاعدة المشقة تجلب التيسير، وهي أدلة تشير إلى أن الشارع الحكيم لم يقصد إلى الإعنات و المشقة، وتبين أن أصل الشريعة مبني على السماحة واليسر دون الإعنات والعسر، ومن هذه الأدلة:

أولًا: من القرآن الكريم:

١. قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥].

٢. قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:٢٨٦].

٣. قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء:٢٨].

٤. قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة:٦].

٥. قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:٧٨].

ووجه الدلالة من هذه النصوص القرآنية الكريمة: أنها تدل على أن الله تعالى شرع الأحكام سهلة ميسرة على العباد، فما من عمل إلا وهو في وسع المكلف، كما دلت على أن الحرج مرفوع عن هذه الأمة، في كل ما يلحق ضيقًا بالمكلف في نفسه أو جسمه.

ولو كان الشارع قاصدا للمشقة لما كان مريدا لليسر ولا للتخفيف، ولكان مريدًا للحرج والعسر، وذلك باطل لمخالفته للنصوص.

(١) ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/٧-٨)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص٨١)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص ٨٢)، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية للدكتور يعقوب البا حسين (ص ٤٢٤-٤٢٥).

ثانيًا: من السنة النبوية المطهرة أحاديث كثيرة منها:

١. ما روي عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: «مَا خُيِّرَ رَسُولُ اللَّه ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا أَيْسَرُ مِنَ الآخَرِ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ»[١].

وجه الدلالة: الحديث ظاهر في حبه ﷺ لليسر في الأمور كلها والبعد عن الشدة والمشقة.

٢. ما روي عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أنه قَالَ: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ»[٢].

وجه الدلالة: أن قوله ﷺ (فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا) يدل على أن المكلف إن لم يستطع الأخذ بالأكمل، فليعمل بما يقرب منه، قوله (وأبشروا) أي بالثواب على العمل الدائم وإن قل.

قال ابن حجر رحمه الله: «وقد يستفاد من هذا الإشارة إلى الأخذ بالرخصة الشرعية؛ فإن الأخذ بالعزيمة في موضع الرخصة تنطع، كمن يترك التيمم عند العجز عن استعمال الماء، فيفضي به استعماله إلى حصول الضرر»[٣].

ثالثًا: الإجماع: فقد قام الإجماع وانعقد بين علماء الأمة على عدم وقوع المشقة

---

(١) الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الحدود، باب إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله (٦/٢٤٩١ حديث رقم ٦٤٠٤)، ومسلم في كتاب الفضائل، باب مباعدته ﷺ للآثام واختياره من المباح أسهله، واللفظ له (٤/١٨١٣ حديث رقم ٢٣٢٧).
وقولها رضي الله عنها (بين أمرين) أي من أمور الدنيا، يدل عليه قولها (ما لم يكن إثمًا) لأن أمور الدين لا إثم فيها.
وقولها (ما لم يكن إثمًا) أي ما لم يكن الأسهل مقتضيًا للإثم، فإنه حينئذ يختار الأشد.
قال ابن حجر رحمه الله: التخيير بين ما فيه إثم وما لا إثم فيه يكون من قِبَل المخلوقين واضح، وأما من قِبَل الله ففيه إشكال؛ لأن التخيير إنما يكون بين جائزين، لكن إذا حملناه على ما يفضي إلى الإثم أمكن ذلك. (ينظر: فتح الباري ٦/٥٧٥)

(٢) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب الدين يسر (١/٢٣ حديث رقم ٣٩).

(٣) فتح الباري (١/٩٤-٩٥).

غير المألوفة في أمور الدين، ولو كان ذلك واقعًا لحصل التناقض و الاختلاف في الشريعة، فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الإعنات والمشقة، وقد ثبت بالأدلة أنها موضوعة على قصد الرفق والتيسير، كان الجمع بينهما تناقضًا واختلافًا، وهي منزهة عن ذلك، لأن الأدلة على سماحة الشريعة أكثر من أن تحصر(١).

ومما تقدم يتضح أن المشقة تعتبر العذر الأهم من الأعذار المبيحة للترخص، وهي تختلف بالقوة والضعف، بحسب الأحوال، وبحسب الأعمال، فليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات والترخص ضابط مخصوص، ولا حد محدود يطرد في جميع الناس، ولذلك أقام الشرع السبب مقام العلة، وجعل الترخص منوطًا بأسباب ظاهرة هي مظنة لهذه المشقة، ومن هذه الأسباب ما يأتي:

السبب الأول: السفر

أولًا: تعريف السفر.

السفر في اللغة: قطع المسافة، ويقال ذلك إذا خرج للارتحال، والجمع أسفار، والمِسْفَرُ الكثير الأَسفار القويُّ عليها، ورجل سافرٌ ذو سَفَر، وقومٌ سافِرَةٌ وسَفْرٌ وأَسْفَارٌ، وأَنا سافر وقوم سَفْرٌ مثل صاحب وصحب، وسُفَّار مثل راكِب وركَّاب.

وسمي السَّفَرُ سَفَرًا لأَنه يُسْفِرُ عن وجوه المسافرين وأَخلاقهم، فيظهر ما كان خافيًا منها.(٢)

وفي الاصطلاح يمكن أن يعرف بأنه: قطع مسافة تجيز الأخذ بأحكام الرخص في التكاليف الشرعية ورفع الحرج عن المكلفين(٣).

والسفر لا ينافي شيئًا من أهلية الأحكام، لا وجوبًا ولا أداء، من العبادات أو من غيرها، فلا يمنع وجوب شيء من الأحكام، نحو الصلاة والزكاة والحج؛

(١) ينظر: الموافقات (٢/٢١٢).
(٢) ينظر مادة (س ف ر) في: لسان العرب (٤/٣٦٧)، مختار الصحاح (ص ٣٢٦)، المعجم الوجيز (ص ٣١٢).
(٣) رفع الحرج في التشريع الإسلامي دراسة أصوليه و فقهية لعاطف أحمد محفوظ (ص ١٧٩).

لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها، لكن جُعل السفر في الشرع من أسباب التخفيف والترخص بنفسه مطلقا يعني من غير نظر إلى كونه موجبا للمشقة أو غير موجب لها، لأن السفر من مظنة المشقة في الغالب.

ثانيًا: الأدلة على اعتبار السفر سببا في الترخص.

الأدلة على اعتبار السفر سببا في الترخص كثيرة منها:

أ- القرآن الكريم:

١. قوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة:١٨٤].

٢. قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥].

وجه الدلالة من الآيتين: أن الله تعالى جعل السفر أحد الأسباب التي بتحققها يباح للصائم الفطر في نهار رمضان، وقضاء الأيام التي أفطرها بعد شهر رمضان.

٣. قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء:٤٣].

وجه الدلالة: أن الله تعالى جعل السفر أحد الأسباب التي يستبيح بها من أراد الصلاة التيمم عند فقد الماء.

٤. قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا (١٠١)﴾ [النساء:١٠١].

وجه الدلالة: أن الله تعالى جعل السفر سببًا لقصر الصلاة، فيصلي الرباعية اثنتين.

ب - السنة النبوية المطهرة:

١. ما روي عن جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنهما قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي سَفَرٍ فَرَأَى زِحَامًا وَرَجُلا قَدْ ظُلِّلَ عَلَيْهِ فَقَالَ: مَا هَذَا؟ فَقَالُوا: صَائِمٌ، فَقَالَ: لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ»[(١)].

وجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ جعل السفر سببًا يبيح للصائم الفطر، دفعا للمشقة، وحفاظا على النفس من الهلاك.

٢. ما روي عَنْ شُرَيْحِ بْنِ هَانِئٍ، قَالَ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ، فَقَالَتْ: ائْتِ عَلِيًّا فَسَلْهُ؛ فَإِنَّهُ أَعْلَمُ بِذَلِكَ مِنِّي، فَأَتَيْتُ عَلِيًّا فَسَأَلْتُهُ عَنِ الْمَسْحِ، فَقَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَأْمُرُنَا أَنْ نَمْسَحَ لِلْمُقِيمِ يَوْمًا وَلَيْلَةً، وَلِلْمُسَافِرِ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ[(٢)].

وجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ جعل السفر سببًا يبيح للمسافر المسح على الخفين في الوضوء، بدلاً عن غسل الرجلين لمدة ثلاثة أيام.

٣. ما روي عَنْ يَعْلَى بْنِ أُمَيَّةَ أنه قَالَ: قُلْتُ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا) فَقَدْ أَمِنَ النَّاسُ، فَقَالَ: عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتَ مِنْهُ فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ. فَقَالَ: «صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ»[(٣)].

وجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ جعل السفر علة لقصر الصلاة، فيصلى الرباعية اثنتين في حالة السفر الآمن، كما أن الله تعالى أباح له ذلك في حالة الخوف.

---

(١) الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ لمن ظلل عليه واشتد الحر «ليس من البر الصوم في السفر» واللفظ له (٦٨٧/٢ حديث رقم ١٨٤٤)، ومسلم في كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية (٢/ ٧٨٦ حديث رقم ١١١٥).

(٢) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح على الخفين (٢٣٢/١ حديث رقم ٢٧٦).

(٣) الحديث أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها (٤٧٨/١ حديث رقم ٦٨٦)

إلى غير ذلك من النصوص المفيدة لكون السفر سببًا للترخص.

هذا وقد اختلف الفقهاء في السفر الذي يترخص فيه المسافر، من حيث المسافة، ولهم في ذلك أقوال وأدلة كثيرة متعارضة، تراجع في مظانها من كتب الفقه[١].

ثالثًا: الرخص التي أباحها الشارع للمسافر.

وأما الرخص التي أباحها الشارع للمسافر فكثيرة منها:

قصر الصلاة الرباعية، والجمع بين الصلاتين، والتنفل على الدابة، وترك الجمعة، والمسح على الخفين أكثر من يوم وليلة إلى ثلاثة أيام، والفطر في نهار رمضان، وأكل الميتة عند الاضطرار، وسقوط الأضحية، إلى غير ذلك من الرخص المباحة للمسافر[٢].

السبب الثاني: المرض

أولًا: تعريف المرض.

المرض في اللغة: السُّقْمُ، وهو نَقِيضُ الصِّحَّة، يقال: مَرِضَ فلان مَرَضًا ومَرْضًا فهو مارِضٌ ومَرِضٌ ومَرِيضٌ، والجمع مَرْضَى ومَرَاضَى ومِراضٌ،

(١) وإن كان الأقرب إلى الرجحان ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من أنه يجوز القصر في كل سفر قصيرًا كان أو طويلًا ما دام يسمى في عرف الناس سفرًا، لأن السفر لم يحده الشارع، وليس في اللغة حد له، وكل ما كان كذلك فالمرجع فيه إلى عرف الناس وعاداتهم.

قال رحمه الله: «إن السفر لم يحده الشارع، وليس له حد في اللغة، فرجع فيه إلى ما يعرفه الناس ويعتادونه؛ فما كان عندهم سفرًا فهو سفر» (مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية ٤٧/٢٤)

وقال رحمه الله أيضًا: «.. فليس الكتاب والسنة يخصان بسفر دون سفر، لا بقصر ولا بفطر ولا تيمم، ولم يحد النبي ﷺ مسافة القصر بحد لا زماني ولا مكاني، والأقوال المذكورة في ذلك متعارضة ليس على شيء منها حجة وهي متناقضة، ولا يمكن أن يحد ذلك بحد صحيح.. والواجب أن يطلق ما أطلقه صاحب الشرع ﷺ ويقيد ما قيده؛ فيقصر المسافر الصلاة في كل سفر، وكذلك جميع الأحكام المتعلقة بالسفر من القصر والصلاة على الراحلة والمسح على الخفين، ومن قسم الأسفار إلى قصير وطويل، وخص بعض الأحكام بهذا وبعضها بهذا، وجعلها متعلقة بالسفر الطويل، فليس معه حجة يجب الرجوع إليها» (مجموع الفتاوى ٢٤/١٢-١٣).

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ٧٧)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص ٧٥)

أَمْرَضَ الرجلَ جعله مَرِيضًا، ومرَّضه تمْرِيضًا قام عليه وَوليَه في مرَضه وداواه ليزول مرَضُه، والتَّمارُض أَن يُرِيَ من نفْسه المرضَ وليس به.

وأَصل المرَضِ النُّقْصانُ، يقال: هو بدَنٌ مريض ناقِصُ القوّة، وقلب مَرِيضٌ ناقِصُ الدين، ويقال: مَرَّضَ فلان في حاجتي إِذا نقَصَت حَرَكَتُه فيها.

وتَمْرِيضُ الأُمور تَوْهِينُها وأَن لا تُحْكِمَها، وريح مَريضةٌ ضعيفةُ الهُبُوب، وكلُّ ما ضَعُفَ فقد مَرِضَ[1].

والمرض في الاصطلاح يطلق ويراد به: حالة غير طبيعية في بدن الإنسان تكون بسببها الأفعال الطبيعية والنفسانية والحيوانية غير سليمة.

فهو يطلق على كل ما يخرج بالكائن الحي عن حد الصحة والاعتدال[2].

والمرض لا ينافي أهلية الحكم -أي ثبوت الحكم ووجوبه على الإطلاق- سواء كان من حقوق الله أو العباد، ولا أهلية الأداء؛ إذ لا خلل في الذمة والعقل اللذين هما مناط الأحكام، إلا أنه لما كان فيه نوع من العجز شرعت العبادات فيه على حسب القدرة الممكنة، وأخر ما لا قدرة عليه أو ما فيه حرج.

ثانيًا: الأدلة على اعتبار المرض سببا في الترخص.

والأدلة على اعتبار المرض سببًا في الترخص كثيرة منها:

١. قوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة:١٨٤].

٢. قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥].

وجه الدلالة من الآيتين: أن الله تعالى جعل المرض أحد الأسباب التي

(١) ينظر مادة (م ر ض) في: لسان العرب (٧/٢٣١)، مختار الصحاح (ص ٦٤٢)، المعجم الوجيز (ص٥٧٨).

(٢) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٣٦/٣٥٣)، التعريفات للجرجاني (ص ٢٦٨).

بتحققها يباح للصائم الفطر في نهار رمضان، وقضاء الأيام التي أفطرها بعد شهر رمضان.

٣. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة:١٩٦].

وجه الدلالة: أن الله تعالى جعل المرض سببا يستبيح به المريض المحرم بالنسك حلق رأسه، وهو من المحظورات، وتقديم فدية كفارة عن ذلك.

٤. قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء:٤٣].

وجه الدلالة: أن الله تعالى جعل المرض أحد الأسباب التي يستبيح بها المريض الذي يريد الصلاة التيمم عند فقد الماء أو العجز عن استعماله.

وغير هذه النصوص كثير، وهي تفيد أن المرض جعله الشارع سببًا للتخفيف والترخص في الأحكام.

وأما ضابط المرض المبيح للترخص فقد اختلف العلماء فيه، فقال ابن قدامة رحمه الله: المرض لا ضابط له، فإن الأمراض تختلف: منها ما يضر صاحبه الصوم، ومنها ما لا أثر للصوم فيه كوجع الضرس، وجرح في الأصبع، والدمل، والقرحة اليسيرة، والجرب وأشباه ذلك، فلم يصلح المرض ضابطاً، وأمكن اعتبار الحكمة، وهي ما يخاف منه الضرر(١).

فلم يجعل ابن قدامة رحمه الله المرض في ذاته سببًا للترخص لعدم ضبطه، واعتبر الحكمة من جعله سببًا، وهي كونه مما يخاف منه الضرر على الإنسان.

---

(١) ينظر: المغني في فقه الإمام أحمد لابن قدامة المقدسي (٨٨/٣).

وقال جمهور من العلماء: إذا كان به مرض يؤلمه ويؤذيه أو يخاف تماديه أو يخاف تزيده صح له الفطر.

وقال محمد بن سيرين رحمه اللّه: متى حصل الإنسان في حال يستحق بها اسم المرض صح الفطر، قياسا على المسافر لعلة السفر، وإن لم تدع إلى الفطر ضرورة.

قال طريف بن تمام العطاردي: دخلت على محمد بن سيرين في رمضان وهو يأكل، فلما فرغ قال: إنه وجعت إصبعي هذه[١].

فقد اعتبر ابن سيرين رحمه اللّه حصول مسمى مرض مبيحًا للترخص

قال القرطبي رحمه اللّه بعد أن حكى قولي الجمهور وابن سيرين رحمه اللّه: «قلت: قول ابن سيرين أعدل شي في هذا الباب إن شاء اللّه تعالى»، وأكد ذلك بما رواه عن البخاري رحمه اللّه، حيث قال: «قال البخاري: اعتللت بنيسابور علة خفيفة وذلك في شهر رمضان، فعادني إسحاق بن راهويه ونفر من أصحابه فقال لي: أفطرت يا أبا عبداللّه؟ فقلت: نعم. فقال: خشيت أن تضعف عن قبول الرخصة»[٢].

فقد اعتبر البخاري وابن راهويه العلة الخفيفة (مسمى مرض) سببًا في قبول الرخصة والعمل بها.

ثالثًا: الرخص التي أباحها الشارع للمريض.

وأما الرخص التي أباحها الشارع للمريض فكثيرة منها:

التيمم عند الخوف على نفسه، أو على عضوه، أو الخوف من زيادة المرض، أو تأخر الشفاء.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢/٢٧٦).

(٢) المرجع السابق (٢/٢٧٧).

والقعود في صلاة الفرض، والاضطجاع فيها، والإيماء، والتخلف عن الجماعة مع حصول الفضيلة، و الجمع بين الصلاتين على وجه اختاره بعض الأئمة.

والفطر في رمضان، و ترك الصوم للشيخ الفاني مع وجوب الفدية عليه، والانتقال من الصوم إلى الإطعام في كفارة الظهار، والخروج من المعتكف وعدم قطع التتابع المشروط في الاعتكاف.

والاستنابة في الحج، وفي رمي الجمار، وإباحة محظورات الإحرام مع الفدية. والتداوي بالنجاسات وبالخمر على وجه، وإباحة النظر للطبيب حتى العورة والسوأتين[1].

المطلب الرابع
من الأعذار المبيحة للترخص الإكراه

أولًا: تعريف الإكراه.

الإكراه في اللغة: حمل الإنسان على شيء يكرهه، يقال: أكرهت فلانًا إكراهًا: حملته على أمر يكرهه قهرًا، و الكَره (بالفتح): المشقة، وبالضم: القهر.

وقيل: الكَره (بالفتح) هو الإكراه، يقال: أَقامني فلان على كَرْه بالفتح: إذا أَكرهك عليه، وبالضم: المشقة، يقال: قُمْتُ على كُرْهٍ أَي على مشقَّةٍ.

قال ابن منظور رحمه الله: «أَجمع كثير من أَهل اللغة أَن الكَرْهَ والكُرْهَ لُغتانِ؛ فبأَيِّ لغة وقع فجائزٌ، إلا الفراء، فإنه زعم أَن الكُرْهَ: ما أَكْرهْتَ نَفْسَك عليه، والكَرْه: ما أَكْرَهَكَ غيرُكَ عليه، تقول جئْتُكَ كُرْهًا ،وأَدْخَلْتني كَرْهًا»[2].

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ٧٧)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص ٧٥)

(٢) لسان العرب مادة (ك ر هـ) (١٣/٥٤٣)، وينظر مادة (ك ر هـ) في: مختار الصحاح (ص ٥٨٦)، المعجم الوجيز (ص ٥٤١)

والإكراه في اصطلاح الفقهاء له تعريفات متنوعة في العبارة، إلا أنها متفقة في المضمون على أن الإكراه يدور حول «حمل الغير على أمر لا اختيار له فيه ولا رضًا، بحيث يكون الحامل قادرا على إيقاع الضرر بالمكره إن امتنع عن فعل ذلك الأمر[١]».

والإكراه لا ينافي أهلية الوجوب، ولا أهلية الأداء، لبقاء الذمة والعقل والبلوغ[٢]، لكن الشارع اعتبر الإكراه عذرًا في كثير من الحالات، وسببًا من أسباب التخفيف والترخص ورفع الحرج عن المُكرَه.

ثانيًا: أنواع الإكراه.

يتنوع الإكراه إلى نوعين:

النوع الأول: إكراه بحق[٣]، وهو: الإكراه المشروع، أي الذي لا ظلم فيه ولا إثم.

وهو ما توافر فيه أمران:

الأول: أن يحق للمكره التهديد بما هدد به.

الثاني: أن يكون المكره عليه مما يحق للمُكرِه الإلزام به، وهو ما يسمى بالجبر الشرعي، وذلك كجبر القاضي المدين على بيع متاعه للغرماء، وجبر من له دار تلاصق الجامع أو الطريق أو المقبرة على بيعها إذا احتيج إلى توسعتهم بها[٤].

(١) ينظر: الرخصة الشرعية أحكامها وضوابطها لأسامة محمد الصلابي (ص ٢٣٥).

(٢) ينظر: تيسير التحرير لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه (٣٠٧/٢).

(٣) التعبير بـ (إكراه بحق) هو ما عبر الفقهاء به وأقروه، لأنه يستلزم الإكراه على الحق، بخلاف التعبير بـ(الإكراه على الحق) فإنه لا يستلزم أن يكون الإكراه بحق، والمعتبر إنما هو الإكراه بحق لا عليه، ألا ترى أن إكراه الذمي على الإسلام اكراه على حق، وليس إكراها بحق، لحرمة إكراهه عليه لقبولنا عقد الجزية منه، المستلزم لعدم التعرض له، فلو أسلم لداعية الإكراه لم يصح إسلامه؛ لأنه إكراه بباطل.
فالإكراه بحق يعني أن الإكراه نفسه حق، ولا يكون حقًّا إلا إذا كان كل من لازميه المكره به وعليه حقًّا.
ينظر: الانتباه لتحقيق غويص مسائل الإكراه لشيخ الإسلام ابن حجر الهيثمي مطبوع ضمن فتاويه (٤٨٧/٥)، الأشباه والنظائر لابن السبكي (١٥/٢).

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (١٤/٢)، جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة خليل للأبي الأزهري (٥/٢)، الموسوعة الفقهية الكويتية (١٠٣/٦-١٠٤).

والعلماء عادة يقولون: إن الإكراه بحق، لا يمنع صحة التصرف، وإلا لم تكن له فائدة[1].

النوع الثاني: إكراه بغير حق: وهو الإكراه ظلمًا، أو الإكراه المحرم، لتحريم وسيلته، أو لتحريم المطلوب به.

والإكراه بغير حق ينقسم قسمين:

القسم الأول: إكراه ملجئ وهو ما يسمى بـ (الإكراه الكامل): و هو الذي يكون بالتهديد بإتلاف النفس أو عضو منها، أو بإتلاف جميع المال، أو بقتل من يهم الإنسان أمره.

وحكم هذا النوع: أنه يرفع التكليف، لأنه يعدم الرضا ويفسد الاختيار، وإن كان لا يعدمه.

أما إعدامه للرضا، فلأن الرضا هو الرغبة في الشيء والارتياح إليه، وهذا لا يكون مع أي إكراه.

وأما إفساده للاختيار دون إعدامه، فلأن الاختيار هو: القصد إلى فعل الشيء أو تركه بترجيح من الفاعل، وهذا المعنى لا يزول بالإكراه، فالمكره يوقع الفعل بقصده إليه، إلا أن هذا القصد تارة يكون صحيحًا سليمًا، إذا كان منبعثًا عن رغبة في العمل واستقلال من الفاعل، وتارة يكون فاسدًا، إن لم يستقل الفاعل في قصده.

وهذا النوع قد رفع الشارع حكمه عن الأمة رخصة لهم وتخفيفًا عليهم، بقوله ﷺ في الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: «تَجاوَزَ اللَّه عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»[2]، فجعل فعل المكره كلا فعل.

(١) ينظر: الانتباه لتحقيق غويص مسائل الإكراه (٤٨٩/٥).

(٢) الحديث أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين في كتاب الطلاق، وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم

القسم الثاني: الإكراه غير الملجئ، وهو ما يسمى بـ (الإكراه القاصر): وهو الذي يكون بما لا يفوت النفس أو بعض الأعضاء، كالحبس لمدة قصيرة، والضرب الذي لا يخشى منه القتل أو تلف بعض الأعضاء.

وحكم هذا النوع: أنه يعدم الرضا ولكن لا يفسد الاختيار، وذلك لعدم اضطرار المكره إلى الإتيان بما أكره عليه، لتمكنه من الصبر على تحمل ما هُدد به بخلاف النوع الأول(1).

ثالثًا: الأدلة على اعتبار الإكراه عذرا مبيحا للترخص.

أ- من القرآن الكريم.

- قوله تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾ [النحل:١٠٦].

وجه الدلالة: أن الله تعالى رخص في هذه الآية للمُكرَه إظهار الكفر، إذا خاف على نفسه أو على عضو من أعضائه التلف، فله أن يظهر الكفر بشيء من مظاهره التي يطلق عليها أنها كفر في عرف الناس من قول أو فعل رفقًا بعباده، واعتبارًا للأشياء بغاياتها ومقاصدها(2).

وقد نزلت هذه الآية في سيدنا عمار بن ياسر رضي الله عنهما حين أكرهه كفار قريش على النيل من رسول الله ﷺ، وذكر آلهتهم بخير، فقد روى أبو عُبَيْدَةَ بْنِ مُحَمَّد بْنِ عَمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ عَنْ أَبِيه قَالَ: أَخَذَ الْمُشْرِكُونَ عَمَّارَ بْنَ يَاسِرٍ فَلَمْ يَتْرُكُوهُ حَتَّى سَبَّ النَّبِيَّ ﷺ، وَذَكَرَ آلِهَتَهُمْ بِخَيْرٍ ثُمَّ تَرَكُوهُ، فَلَمَّا أَتَى رَسُولَ اللَّه ﷺ قَالَ: «مَا وَرَاءَكَ؟».

يخرجاه، ووافقه الذهبي (المستدرك ٢/٢١٦ حديث رقم ٢٨٠١).

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي (٢٤/٧٢)، تيسير التحرير (٢/ ٣٠٦-٣٠٧)، الموسوعة الفقهية الكويتية (٦/١٠٥)، الرخص وأسباب الترخص في الفقه الإسلامي للدكتور/ محمد حسني سليم (ص١٢٤-١٢٥).

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية (١٢/١٥٥)، وينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٠/١٨٢).

قَالَ: شَرٌّ يَا رَسُولَ اللهِ، مَا تُرِكْتُ حَتَّى نِلْتُ مِنْكَ وَذَكَرْتُ آلِهَتَهُمْ بِخَيْرٍ. قَالَ:«كَيْفَ تَجِدُ قَلْبَكَ؟». قَالَ: مُطْمَئِنًّا بِالإِيمَانِ. قَالَ:«إِنْ عَادُوا فَعُدْ»[(١)] أي فإن عادوا إلى الإكراه فعُد إلى الترخص.

ب- من السنة النبوية المطهرة.

١. ما روي عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «تَجَاوَزَ اللهُ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»[(٢)].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أخبر أن الله تجاوز عن الأمة، أي رفع عنها الإثم في ثلاث حالات، منها حالة الإكراه، وهذا إكرام من الله لهذه الأمة المحمدية وتخفيف عنها.

قال ابن حجر رحمه الله: «هو حديث جليل، قال بعض العلماء: ينبغي أن يُعد نصف الإسلام؛ لأن الفعل إما عن قصد واختيار أو لا، الثاني ما يقع عن خطأ أو نسيان أو إكراه، فهذا القسم معفو عنه باتفاق، وإنما اختلف العلماء هل المعفو عنه الإثم أو الحكم أو هما معا؟ وظاهر الحديث الأخير..»[(٣)].

٢. ما روي عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي عَمَّا تُوَسْوِسُ بِهِ صُدُورُهَا، مَا لَمْ تَعْمَلْ بِهِ، أَوْ تَتَكَلَّمْ بِهِ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»[(٤)]. ووجه الاستدلال من هذا الحديث كالسابق.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) فتح الباري (١٦١/٥).

(٤) الحديث أخرجه ابن ماجه في السنن في كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي (٦٥٩/١ حديث رقم ٢٠٤٤).
قال الشيخ الألباني رحمه الله: صحيح، دون قوله «وما استكرهوا عليه» فإنه شاذ، وإنما صح في حديث ابن عباس رضي الله عنهما. (صحيح وضعيف سنن ابن ماجه للألباني ٤٣/٥)

المبحث الثاني
ضوابط الأخذ بالرخصة الشرعية

الضوابط التي بتحققها يستبيح المكلف العمل بالرخصة الشرعية كثيرة ومتنوعة، منها ما يتعلق بمحل الترخص، ومنها ما يتعلق بالمترَخِص نفسه، ومنها ما يتعلق بالعذر المبيح للترخص، وسوف أعرض لهذه الضوابط في المطالب الثلاثة التالية.

المطلب الأول
ضوابط الأخذ بالرخصة المتعلقة بالمحل

ضوابط الأخذ بالرخصة الشرعية التي تتعلق بمحل الترخص كثيرة منها:

١. أن يكون محل الترخص مأذونًا فيه شرعًا، كالسفر للجهاد، أو لطلب العلم، أو للحج، أو غير ذلك من الأمور المأذون فيها شرعا.

فإن كان غير مأذون فيه شرعًا كالسفر لمعصية، كقطع طريق، أو سرقة، أو للتجارة بمحرم أو غير ذلك من المعاصي فلا يباح الترخص فيه عند جمهور العلماء، لأن الترخص نعمة من الله وتخفيف على عباده، ومعونة لهم على أداء التكاليف الشرعية، والعاصي لله تعالى ليس أهلا لنِعَمِه، ولا يعان على معصيته(١).

(١) ينظر: المحصول للرازي (٥/٣٥٠).

قال الشاطبي رحمه الله: المولع بمعصية من المعاصي، لا رخصة له البتة؛ لأن الرخصة هنا هي عين مخالفة الشرع[1].

فإذا ما أراد العاصي بسفره الترخص بشيء من رخص السفر فعليه التوبة والرجوع إلى الله تعالى.

وقد جعل كثير من العلماء ذلك الضابط قاعدة مستقلة فقالوا: «الرخص لا تناط بالمعاصي»[2].

و معنى قولهم: الرخص لا تناط بالمعاصي: أن فعل الرخصة متى توقف على وجود شيء، نُظر في ذلك الشيء؛ فإن كان تعاطيه في نفسه حراما امتنع معه فعل الرخصة، و إلا فلا[3].

٢. أن يكون للرخصة دليل معتبر شرعًا، فلا يكفي للعمل بالرخصة وجود العذر المبيح للترخص مع أهمية وجوده، وذلك حتى لا يترك الدليل الشرعي الموجب لحكم العزيمة (الحكم الكلي الأصلي) بدون دليل يجيز ذلك الترك.

يقول الإسنوي رحمه الله: «إن الترخص لا بد له من دليل، وإلا لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض»[4].

(١) ينظر:الموافقات (١/ ٥١٦).

(٢) ينظر: المنثور في القواعد للزركشي (٢/ ١٦٧)، الأشباه والنظائر لابن السبكي (١/ ١٥٢) الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ١٣٨).

(٣) وينظر: المنثور في القواعد للزركشي (٢/ ١٦٩- ١٧٠)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ١٤٠).
والفرق بين المعصية بالسفر و المعصية في السفر، أن في المعصية بالسفر، كمن سافر للسرقة مثلا، يكون السفر نفسه معصية، و الرخصة منوطة به مع دوامه، و مترتبة عليه ترتب المسبب على السبب، فلا يباح الترخص فيه، لأن المعاصي تنافي الرخص.
أما المعصية في السفر، كمن سافر مباحًا فشرب الخمر في سفره، فهو عاص فيه أي مرتكب المعصية في السفر المباح، أما نفس السفر فليس بمعصية، فتباح له الرخص، لأنها منوطة بالسفر و هو في نفسه مباح.
ينظر: المنثور في القواعد (١٦٨/٢، ١٧٠)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ١٤٠)

(٤) نهاية السول للإسنوي (٦٩/١).

٣. ألا يكون محل الرخصة من أعمال القلب الاختيارية المحرمة، كرضاء القلب بالكفر عند الإكراه، فإنه لا يرخص فيها أبدًا.

وذلك لأن شرط الترخص في النطق بكلمة الكفر عند الإكراه هو عدم رضا القلب بالكفر واطمئنانه بالإيمان، كما قال الله تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾ [النحل:١٠٦].

قال الفخر الرازي رحمه الله: «أجمعوا على أن عند ذكر كلمة الكفر يجب عليه أن يبرئ قلبه من الرضا به»[١].

ومثل ذلك يقال في ترك تغيير المنكر بالقلب عند العجز عن التغيير باليد وباللسان.

المطلب الثاني
ضوابط الأخذ بالرخصة المتعلقة بالمترَخِص

ضوابط الأخذ بالرخصة الشرعية التي تتعلق بالمترَخِص (الآخذ بالرخصة) متعددة منها:

١. أن يعلم أسباب الرخصة شروطها وحدودها، كل رخصة في محلها، كما قررها الفقهاء، وذلك لأن لكل رخصة أسبابها وشروطها وحدودها، وهي تختلف باختلاف الأزمان والأحوال والأشخاص.

فالمشقة مثلًا التي تعتبر سببًا مهمًّا من أسباب الرخص، تختلف قوة وضعفًا بحسب أحوال الناس، ففي التنقل تختلف باختلاف المسافرين، وأزمنة السفر، ومدته ووسائله، وما إلى هذا مما يتعذر ضبطه واطراده في جميع الخلق.

(١) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٢٠/٢٧٤).

وهذا الاختلاف هو الذي جعل الشاطبي رحمه الله يقول: «إن الرخصة إضافية لا أصلية، بمعنى أن كل أحد في الأخذ بها فقيه نفسه، ما لم يحد فيها حد شرعي فيوقف عنده»[١]. وعلل ذلك بأن أسباب الرخص ليست بداخلة تحت قانون أصلي، ولا ضابط مأخوذ باليد، بل هي إضافية بالنسبة إلى كل مخاطب في نفسه، فمن كان من المضطرين معتادا للصبر على الجوع كما كانت العرب، ولا تختل حالته الصحية بسبب الجوع الشديد، فليست إباحة الميتة له على وزان من كان بخلاف ذلك[٢].

٢. أن يقتصر في العمل بالرخصة على مورد النص، خاصة فيما لا يعقل معناه.

قال الإمام الشافعي رحمه الله: «لا يتعدى بالرخصة مواضعها»[٣]، وقال أيضًا: «ولا يقاس إلا ما عقلنا معناه»[٤].

وقال الشاطبي رحمه الله: «الأصل في الأحكام الموضوعة شرعًا أن لا يتعدى بها محالها، حتى يُعرف قصد الشارع لذلك التعدي»[٥].

أما ما يعقل معناه فالجمهور على جواز إجراء القياس فيه، فيتجاوز العامل بالرخصة موضع النص فيه، وذلك كقياس غير الحجر على الحجر في جواز الاستنجاء به، بجامع أن كل منهما جامد طاهر قالع ينقي المحل[٦].

(١) الموافقات (١/٤٨٤).
(٢) ينظر: الموافقات (١/٤٨٥).
(٣) البحر المحيط للزركشي (٤/ ٥٢).
(٤) المرجع السابق.
(٥) الموافقات (٣/١٣٦).
(٦) ينظر: المحصول للرازي (٥/٣٥١-٣٥٢)، نهاية السول (٣/٣٤)، البحر المحيط للزركشي (٤/٤٩-٥٣)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٢٢٠).

٣. أن لا يسعى المترخص لاستحضار سبب الرخصة بقصد الترخص فقط.

وذلك كمن ينشئ سفرًا في نهار رمضان لا لشيء إلا من أجل أن يفطر، وكمن يتناول دواء ليمرض فيفطر في نهار رمضان.

وقد اختلف الفقهاء فيمن تعاطى سبب الرخصة من أجل الترخص فقط، وصحح الزركشي القول بعدم جواز الترخص في هذه الحالة، فقال رحمه: «تعاطي سبب الترخيص لقصد الترخيص لا يبيح، كما إذا سلك الطريق الأبعد لغرض القصر لم يقصر في الأصح»(١).

ولعل وجه القول بالأصح أن هذا معاملة له بنقيض مقصوده.

وذكر السيوطي رحمه الله هذا الضابط بصيغة الاستفهام المفيدة للخلاف فيه، فقال: «تعاطي سبب الرخصة لقصد الترخيص فقط هل يبيحه؟»(٢).

المطلب الثالث
ضوابط الأخذ بالرخصة المتعلقة بالأعذار المبيحة للترخص

ضوابط الأخذ بالرخصة الشرعية التي تتعلق بالأعذار المبيحة للترخص متعددة، منها ما يتعلق بالأعذار كلها جملة، ومنها ما يتعلق بكل عذر على حده، وفيما يلي بيان ذلك.

---

(١) المنثور في القواعد (٢/١٧٠)، وينظر: رفع الحرج للدكتور يعقوب البا حسين (ص ٤٢١).

(٢) الأشباه والنظائر (ص ٨٣).

أولًا: ضوابط الأخذ بالرخصة المتعلقة بالأعذار كلها.

١. أن يكون العذر المبيح للترخص مقطوعًا به أو مظنونًا، لا مشكوكًا فيه.

قال الشاطبي رحمه الله: «وإنما يرتكب من الرخص ما كان مقطوعًا به..»[(١)].

وقد أجرى الشارع الظن في ترتيب الأحكام مجرى القطع، فمتى ظن وجود سبب الحكم كان السبب مستحقًا للاعتبار، لأن الدليل القطعي قد قام على أن الأدلة الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الأدلة القطعية، ومتى ثبت أن غلبة الظن معتبرة فلتعتبر في الرخص[(٢)].

أما إن كان العذر المبيح للترخص مشكوكًا فيه، فلا يجوز الترخص في الأحكام حينئذ، لأن الشك لا تناط به الأحكام.

وقد جعل الشيخ تقي الدين السبكي رحمه الله هذا الضابط قاعدة، فقال: «الرخص لا تناط بالشك»، وذكر العلماء من فروعها: وجوب الغسل لمن شك في جواز المسح على الخفين، ووجوب الإتمام لمن شك في جواز القصر[(٣)].

٢. أن يكون العذر المبيح للترخص واقعًا لا متوهمًا.

فإن كان العذر المبيح للترخص متوهم الوقوع سواء كان له عادة مطردة في أن يوجد، كامرأة عادتها أن تحيض في يوم معين، فقالت في نفسها: هذا يوم حيضتي، فأصبحت مفطرة قبل أن تحيض، أو ليس له عادة مطردة في أن يوجد، فهذا العذر المتوهم لا حكم له، لأن الأحكام الشرعية لا تبنى على مجرد التوهم[(٤)].

---

(١) الموافقات (١/٥١٧).

(٢) ينظر: الموافقات (١/٥١٩)، أصول الفقه للشيخ محمد الخضري رحمه الله (ص٧٣).

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (١/ ١٥٢) الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ١٤١).

(٤) ينظر: الموافقات (١/٥١٣– ٥١٤)، أصول الفقه للشيخ محمد الخضري رحمه الله (ص٧٢– ٧٣).

فلو حدث ما كان متوقعًا فحاضت المرأة بعد أن أفطرت، ففي وجوب الكفارة عليها خلاف، وقد جعل الإمام مالك عليها القضاء والكفارة معا، لفطرهما بلا عذر مبيح.

قال ابن القاسم رحمه الله: «.. وكل ما رأيت مالكًا يسأل عنه من هذه الوجوه على التأويل، فلم أره يجعل فيه الكفارة إلا امرأة ظنت، فقالت: حيضتي اليوم، وكان ذلك أيام حيضتها، فأفطرت في أول نهارها وحاضت في آخره، فقال: عليها القضاء والكفارة»[(١)].

ثانيا: ضوابط الأخذ بالرخصة المتعلقة بحالة الضرورة.

١. ألا يكون لدفع الضرورة وسيلة أخرى إلا مخالفة الأوامر والنواهي الشرعية.

وذلك بأن يوجد الشخص في مكان لا يجد فيه إلا ما يحرم تناوله، وليس هناك من المباحات ما يدفع به الهلاك عن نفسه، حتى ولو كان مملوكًا للغير، فلو وجد طعامًا مملوكًا للغير فله أن يأخذه بقيمته، وعلى صاحب الطعام أن يبذله له[(٢)].

قال أبو بكر الجصاص رحمه الله عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَقَدۡ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيۡكُمۡ إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِ﴾ [الأنعام:١١٩]. معنى الضرورة -هنا-: هو خوف الضرر على نفسه أو بعض أعضائه بتركه الأكل وقد انطوى تحته معنيان:

أحدهما: أن يحصل في موضع لا يجد غير الميتة.

والثاني: أن يكون غيرها موجودًا، ولكنه أكره على أكلها بوعيد يخاف منه تلف نفسه أو تلف بعض أعضائه، وكلا المعنيين مراد بالآية[(٣)].

(١) المدونة الكبرى للإمام مالك برواية سحنون (١/ ٢٧٧).
(٢) ينظر: نظرية الضرورة الشرعية للدكتور وهبة الزحيلي (ص ٦٩).
(٣) أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص (١/١٥٩).

٢. يجب على المضطر مراعاة قدر الضرورة في استباحة المحظور، لأن «ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها»[١]، وتفريعا على هذه القاعدة قرر جمهور الفقهاء: أن المضطر لا يأكل من الميتة إلا قدر سد الرمق، ومن استشير في خاطب واكتفى بالتعريض كقوله: لا يصلح لك، لم يعدل إلى التصريح، والطعام في دار الحرب يؤخذ على سبيل الحاجة، لأنه أبيح للضرورة؛ فإذا وصل عمران الإسلام امتنع، ومن معه بقية ردها[٢]

٣. ألا تؤدي إزالة حالة الضرورة إلى ضرر أكبر.

ومعنى هذا الضابط: أن تكون المفسدة الحاصلة من ارتكاب المحظور الذي يباح في حالة الضرورة أنقص من المفسدة والضرر الحاصل للمترخص في حالة الضرورة، فإن تساويا أو كانت مفسدة ارتكاب المحظور أزيد فلا يباح ارتكاب المحظور حينئذ.

ومن هنا وضع الفقهاء هذه القاعدة «الضرورات تبيح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها»[٣]، ومثلوا لها بما لو كان الميت نبيًّا فإنه لا يحل أكله للمضطر؛ لأن حرمته أعظم في نظر الشرع من مهجة المضطر، وما لو أكره على القتل أو الزنا فلا يباح واحد منهما بالإكراه؛ لما فيهما من المفسدة التي تقابل حفظ مهجة المُكرَه أو تزيد عليها، وما لو دفن الميت بلا تكفين فلا ينبش القبر، فإن مفسدة هتك حرمته أشد من عدم تكفينه، الذي قام الستر بالتراب مقامه[٤].

٤. أن يكون زمن الإباحة والترخص مقيدًا ببقاء حالة الضرورة، فإذا زالت الضرورة زالت الإباحة، ومن هنا وضع الفقهاء قاعدة «ما

(١) ينظر: المنثور في القواعد (٢/ ٣٢٠)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص٨٤)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص ٨٦)، نظرية الضرورة الشرعية للدكتور وهبة الزحيلي (ص ٧١)

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (١/ ٥٥)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص٨٤).

(٤) ينظر المرجعان السابقان.

جاز لعذر بطل بزواله»[1]، ومثلوا لها بالشهادة على الشهادة لمرض ونحوه، فإنها تبطل إذا حضر الأصل عند الحاكم قبل الحكم[2].

٥. ألا يؤدي الترخص في حالة الضرورة إلى إبطال حق الغير.

لأننا في هذه الحالة نكون قد أزلنا الضرر عن المضطر وألحقناه بالغير، ومن هنا وضع الفقهاء قاعدة «الضرر لا يزال بالضرر»[3].

ومثلوا لها بأنه لا يأكل المضطر طعام مضطر آخر إلا أن يكون نبيًّا، فإنه يجوز له أخذه ويجب على من معه بذله له[4].

ثالثًا: ضوابط الأخذ بالرخصة المتعلقة بحالة الحاجة.

١. أن تكون الشدة الباعثة على مخالفة الحكم الشرعي الأصلي بالغة درجة الحرج غير المعتاد.

٢. أن يكون الضابط في تقدير تلك الحاجة النظر إلى أواسط الناس ومجموعهم بالنسبة إلى الحاجة العامة، وإلى أواسط الفئة المعينة التي تتعلق بها الحاجة إذا كانت خاصة.

٣. أن تكون الحاجة متعينة، بألا يوجد سبيل آخر للتوصل إلى الغرض سوى مخالفة الحكم العام.

٤. أن تقدر تلك الحاجة بقدرها، أي أن ما جاز للحاجة يقتصر فيه على موضع الحاجة فقط، كما هو الحال بالنسبة إلى الضرورات[5].

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص٨٥)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص ٨٦).

(٢) ينظر: المرجعان السابقان.

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (٥١/١)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ٨٦)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص ٨٧).

(٤) ينظر: المراجع السابقة.

(٥) ينظر مجموع هذه الضوابط والشروط في: نظرية الضرورة الشرعية للدكتور وهبة الزحيلي (ص ٢٧٥- ٢٧٦)، الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٥٢/١٦).

رابعًا: ضوابط الأخذ بالرخصة المتعلقة في حالة المشقة.

سبق الحديث عن أنواع المشقة التي تَعرُض للمكلف وبَيَّنا أنها تتنوع إلى نوعين:

الأول: المشقة المعتادة التي لا تنفك عنها العبادة غالبًا، وذكرنا أن هذا النوع من المشاق لا أثر له في إسقاط العبادات في جميع الأوقات والأحوال.

والثاني: المشقة غير المعتادة التي تنفك عنها العبادات غالبًا، وهذا النوع على مراتب ثلاث:

الأولى: المشقة العظيمة الفادحة، وهي موجبة للتخفيف والترخيص كما تقدم.

الثانية: المشقة الخفيفة، وهي لا أثر لها و لا التفات إليها.

الثالثة: المشقة المتوسطة بين المرتبتين، وهذا النوع اختلفت أقوال الفقهاء في ضابطها، وخلاصة أقوالهم إن المشقة التي تقتضي التخفيف في مجال العبادات مما لم يرد بشأنها شيء في الشرع، هي المشقة التي تكشف العادات والأعراف عن أنها خارجة عن المعتاد، وتلحق خللا في نفس العبد أو ماله أو حال من أحواله.

وهذا ما أشار إليه الشاطبي رحمه الله، حيث قال: «.. فكثير مما يظهر ببادئ الرأي من المشقات أنها خارجة عن المعتاد، لا يكون كذلك لمن كان عارفًا بمجاري العادات»(١)، أي أن المرجع في ضبط ما يشق على الناس وما لا يشق هو عرف الناس وعادتهم.

(١) الموافقات (٢/ ٢٧١) وينظر: رفع الحرج للدكتور يعقوب البا حسين (ص ٤٢٩).

أما إذا لم يوجد عرف للناس يتبع في ضبط هذا النوع من المشقات، فهنا يأتي قول سلطان العلماء العز بن عبدالسلام رحمه الله في ضبط هذا النوع بالتقريب، لأن ما لا يحد ضابطه لا يجوز تعطيله، ويجب تقريبه، فالأولى عنده في ضابط مشاق العبادات أن تضبط مشقة كل عبادة بأدنى المشاق المعتبرة في تلك العبادة، فإن كانت مثلها أو أزيد ثبتت الرخصة بها.

ولما كان التماثل ومعرفة تساوي المشاق ليس في قدرة البشر الوقوف عليه، كانت زيادة إحدى المشقتين على الأخرى مفيدة للعلم بالتساوي والتماثل فيما بينهما.

فمثلًا: الشارع الحكيم اعتبر التأذي بالقمل مبيحًا للحلق في حق المُحرِم، وذلك ثابت في الحديث الذي رواه كعب بن عجرة رضي الله عنه عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ «لَعَلَّكَ آذَاكَ هَوَامُّكَ» قَالَ: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «احْلِقْ رَأْسَكَ، وَصُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، أَوْ أَطْعِمْ سِتَّةَ مَسَاكِينَ، أَوِ انْسُكْ بِشَاةٍ»[1].

وإذا كان القمل مبيحا للحلق في حق المحرم، فيكون المرض مبيحا للحلق إن كانت مشقته مماثلة لمشقة القمل[2].

وخلاصة ما تقدم أن المشقة يرجع في ضبطها إلى أعراف الناس وعاداتهم، فإن لم يوجد عرف للناس رُجع في ضبطها إلى التقريب بأدنى المشاق المعتبرة شرعًا.

أما في مجال المعاملات: فضابط المشقة الموجبة للتخفيف فيها هو أدنى ما يحمل عليه لفظ المشقة، أي يقتصر فيه على أقل ما تصدق عليه تلك الحقيقة؛ حتى يحصل المقصود منها، لأن التزام غير ذلك يؤدي إلى انتشار الفساد وكثرة النزاعات بين الناس.

---

(١) الحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب قول الله تعالى ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا ..﴾ واللفظ له (٢/٦٤٤ حديث رقم ١٧١٩)، ومسلم في كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى.. (٢/٨٥٩ حديث رقم ١٢٠١).

(٢) ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبدالسلام (٢/١٢)، رفع الحرج للدكتور يعقوب البا حسين (ص ٤٢٧).

فمن باع عبدًا واشترط أن يكون كاتبًا، فإنه يُكتفى في تحقيق هذا الشرط بوجود أقل ما يصدق عليه مسمى الكتابة، دون الحاجة إلى المهارة لتحقيق هذا الشرط[1].

قال القرافي رحمه الله: «أما المعاملات فتحصل مصالحها التي بذلت الأعواض فيها بمسمى حقائق الشرع والشروط، بل التزام غير ذلك يؤدي إلى كثرة الخصام ونشر الفساد وإظهار العناد»[2].

خامسًا: ضوابط الأخذ بالرخصة المتعلقة في حالة الإكراه.

١. قدرة المُكرِه على إيقاع ما هدد به، لكونه متغلبًا ذا سطوة وبطش -وإن لم يكن سلطانًا ولا أميرًا- لأن تهديد غير القادر لا اعتبار له.

٢. أن يكون المُكرَه ممتنعًا عن الفعل المكره عليه لولا الإكراه، إما لحق نفسه، كما في إكراهه على بيع ماله، وإما لحق شخص آخر، كما في إكراهه ظلمًا على إتلاف مال شخص آخر، وإما لحق الشرع.

٣. أن يتيقن أو يغلب على ظن المُكرَه وقوع ما هَدد به المُكرِه.

٤. أن يكون التهديد واقعًا بما يلحق ضررًا بالنفس بإتلافها أو إتلاف عضو، ولو بإذهاب قوته مع بقائه كإذهاب البصر.

٥. أن تنعدم كل الوسائل التي يمكن من خلالها التفلت من فعل ما أكره عليه.

٦. أن يترتب على تحقيق المُكرَه عليه من فعل أو قول تَخلُص المُكرَه من تهديد المُكرِه.

---

(١) ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبدالسلام (١٤/٢)، أنوار البروق في أنواء الفروق للقرافي (٢١٩/١)، رفع الحرج للدكتور يعقوب البا حسين (ص ٤٢٦).

(٢) أنوار البروق في أنواء الفروق للقرافي (٢٢٠/١).

٧. أن يكون المكره عليه محرمًا قبل الإكراه، وإلا فلا يعد إكراهًا؛ كما لو أكره على أداء الزكاة أو الصلاة فلا يسمى ذلك إكراها.

٨. أن يكون المكره عليه معينا، فلو قال له: اقتل زيدًا أو عمرًا، فلا يعد ذلك إكراهًا، فلو قتل أحدهما وترك الأخر، يكون بذلك مختارا فيلزمه القصاص[1].

(١) ينظر مجموع هذه الضوابط والشروط في: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ٢٠٩-٢١٠)، الأشباه والنظائر لابن السبكي (١٣/٢-١٤)، رفع الحرج ليعقوب البا حسين (ص ٢٢٤-٢٢٥)، الرخص وأسباب الترخص في الفقه الإسلامي للدكتور/ محمد حسني سليم (ص١٢٩-١٣٠)، الموسوعة الفقهية الكويتية (١٠١/٦ وما بعدها).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على من بعثه ربه رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد، فقد أنعم الله تعالى عليَّ بإتمام هذا البحث عن الرخصة الشرعية (حقيقتها وضوابط العمل بها)، وكان من أهم ما اتضح في هذا البحث ما يلي:

- أن الرخص هي الأحكام الاستثنائية التي شرعها الله تعالى بناء على أعذار العباد تخفيفًا عليهم ورفعًا للحرج عنهم.
- أن العزيمة هي الحكم الكلي الأصلي، الذي شرعه الله تعالى ابتداء للابتلاء والاختبار.
- أن العزائم حق الله على العباد، والرخص حظ العباد من لطف الله.
- أن الرخص ليست مرادفة لرفع الحرج،و ليس كل ما كان رفعًا للحرج يسمى رخصة.
- أن كل سبب للترخص هو سبب للتخفيف ولا عكس، وكل رخصة هي تخفيف ولا عكس.

- أن الإباحة في الرخصة تكون بمعنى رفع الحرج عن فاعلها، لا بمعنى التخيير.
- أن الرخصة والاستحسان بينهما تشابه وتقارب شديد، لأن حقيقتهما واحدة وهي استثناء من حكم كلي، والباعث على الاستثناء فيهما واحد وهو التخفيف ورفع الحرج.
- ليس كل ما يكون سببًا في التخفيف يصلح أن يكون سببًا مبيحًا للترخص.
- أن الأعذار المبيحة للترخص هي: الضرورة، والحاجة، والإكراه، والمشقة.
- ليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص، ولا حد محدود يطرد في جميع الناس.
- أن المشقة لعدم القدرة على ضبطها، جعل الشارع الأسباب التي هي مظنة لها وهي السفر والمرض معتبرة في الترخص.
- أن الرخصة إضافية لا أصلية، بمعنى أن كل أحد في الأخذ بها فقيه نفسه، ما لم يحد فيها حد شرعي فيوقف عنده.
- أن الترخص لابد فيه من التقيد بالضوابط التي وضعها الفقهاء، لأنه إذا أخذ به في موارده على الإطلاق؛ كان ذريعة إلى التحلل من التكاليف الشرعية.
- أنه بزوال العذر المبيح للترخص يعود الحكم إلى ما كان عليه أولًا.

والله أعلى وأعلم، والحمد لله رب العالمين

فهرس المراجع

أولاً: كتب التفسير.

١. أحكام القرآن للجصاص (أحمد بن علي المكني بأبي بكر الرازي الجصاص الحنفي)، تحقيق: محمد الصادق قمحاوى، طبعة دار إحياء التراث العربى بيروت سنة ١٤٠٥هـ.
٢. أحكام القران لابن العربي (القاضي محمد بن عبدالله أبي بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي المتوفى: ٥٤٣هـ) طبعة دار الكتب العلمية.
٣. أسباب النزول للنيسابوري (أبي الحسن علي بن أحمد النيسابوري) طبعة مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع مصر.
٤. الجامع لأحكام القرآن للقرطبي(أبي عبدالله محمد بن أحمد ابن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي المتوفى: ٦٧١هـ) تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، طبعة دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة الثانية سنة ١٩٦٤ م.
٥. زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي (جمال الدين عبدالرحمن ابن علي بن محمد ابن الجوزي المتوفى: ٥٩٧هـ)، طبعة المكتب الإسلامي بيروت سنة ١٣٨٤ هـ.
٦. معالم التنزيل للبغوي (محيي السنة أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (المتوفى: ٥١٠هـ)، تحقيق محمد عبدالله النمر وآخران، طبعة دار طيبة للنشر والتوزيع،الطبعة: الرابعة سنة ١٤١٧ هـ.
٧. مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي، طبعة دار إحياء التراث العربى بيروت.

ثانيًا: كتب الحديث.

١. سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام (لمحمد بن إسماعيل الأمير الكحلاني الصنعاني المتوفى: ١١٨٢هـ) طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الرابعة سنة ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م.

٢. سنن أبي داود (الحافظ سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي المتوفى سنة ٢٧٥ هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد طبعة دار الفكر.

٣. سنن ابن ماجه(عبدالله محمد بن يزيد القزويني) تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، طبعة دار الفكر - بيروت، والأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها.

٤. السنن الكبرى للبيهقي (أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي) تحقيق محمد عبدالقادر عطا، طبعة مكتبة دار الباز - مكة المكرمة، سنة ١٩٩٤م.

٥. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق الشيخ شعيب الأرناؤوط طبعة مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثانية سنة ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣م

٦. صحيح البخارى (الإمام الحافظ محمد بن إسماعيل البخارى المتوفى سنة ٢٥٦ هـ)، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا، طبعة دار ابن كثير – بيروت، الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٧م.

٧. صحيح مسلم (الإمام الحافظ مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيرى النيسابورى المتوفى سنة ٢٦١ هـ) بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، طبعة دار إحياء التراث العربي بيروت، بدون تاريخ.

٨. صحيح وضعيف سنن ابن ماجة للشيخ محمد ناصر الدين الألباني

نسخة إلكترونية ضمن برنامج منظومة التحقيقات الحديثية، من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.

٩. صحيح وضعيف سنن أبي داود للشيخ محمد ناصر الدين الألباني نسخة إلكترونية ضمن برنامج منظومة التحقيقات الحديثية، من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية

١٠. فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، طبعة دار المعرفة بيروت سنة ١٣٧٩هـ.

١١. المستدرك على الصحيحين للإمام الحاكم النيسابوري، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، طبعة دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١١هـ

ثالثًا: كتب أصول الفقه.

١. الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي المتوفى سنة ٦٣١هـ)، تحقيق الدكتور سيد الجميلي، طبعة دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤ هـ

٢. الاستحسان (حقيقته أنواعه حجيته) للدكتور يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين طبعة مكتبة الرشد، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٨هـ.

٣. الأشباه والنظائر للإمام السيوطي (عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي)، طبعة دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ.

٤. الأشباه والنظائر لابن السبكي (تاج الدين عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي)، طبعة دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى سنة ١٤١١ هـ - ١٩٩١م.

٥. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان لابن نجيم (زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم)، طبعة دار الكتب العلمية بيروت،سنة١٤٠٠هـ

٦. أصول الفقه للسرخسي (أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠هـ)، طبعة دار الكتاب العلمية بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٣ م.

٧. أصول الفقه للشيخ محمد أبو النور زهير رحمه الله، طبعة دار البصائر – القاهرة، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٧م.

٨. أصول الفقه للشيخ محمد الخضري رحمه الله، طبعة المكتبة التجارية الكبرى – مصر، الطبعة السادسة سنة ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.

٩. الانتباه لتحقيق غويص مسائل الإكراه لشيخ الإسلام ابن حجر الهيثمي مطبوع ضمن فتاويه، طبعة دار الفكر بيروت.

١٠. أنوار البروق في أنواء الفروق للقرافي، تحقيق خليل المنصور، طبعة دار الكتب العلمية بيروت، طبعة سنة ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

١١. البحر المحيط في أصول الفقه للزركشى (بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله المتوفى سنة ٧٩٤ هـ) تحقيق محمد محمد تامر، طبعة دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٠م

١٢. التوضيح لمتن التنقيح لصدر الشريعة مع شرحه التلويح للسعد التفتازاني تحقيق الشيخ زكريا عميرات، طبعة دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٦هـ.

١٣. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، طبعة مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٠هـ.

١٤. تيسير التحرير لأمير باد شاه (العلامة محمد أمين الحسيني

الخراسانى البخارى الحنفى المتوفى تقريبًا سنة ٩٨٧هـ) طبعة دار الفكر.
١٥. تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول، لابن إمام الكاملية تحقيق د/ عبدالفتاح أحمد قطب الخميسي، طبع مطبعة الفاروق الحديثة، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٢م.
١٦. جمع الجوامع لابن السبكي، ومعه شرح المحلي وحاشية البناني، طبعة دار الفكر.
١٧. الحكم الشرعي التكليفي والوضعي للأستاذ الدكتور/ حمدي صبح طه، طبعة دار إيلاف الدولية، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
١٨. الرخص وأسباب الترخص في الفقه الإسلامي للدكتور/ محمد حسني سليم، طبعة دار الطباعة المحمدية القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧هـ -١٩٨٧م.
١٩. الرخصة الشرعية أحكامها وضوابطها لأسامة محمد الصلابي، طبعة دار الإيمان الإسكندرية سنة ٢٠٠٧م.
٢٠. رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته للدكتور/ صالح بن عبدالله بن حميد، طبعة مركز البحث العلمي و إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ.
٢١. رفع الحرج في الشريعة الإسلامية للدكتور يعقوب البا حسين، طبعة مكتبة الرشد، الطبعة الرابعة سنة ١٤٢٢هـ/٢٠٠١ م.
٢٢. رفع الحرج في التشريع الإسلامي دراسة أصولية و فقهية لعاطف أحمد محفوظ، طبعة مطبعة جامعة المنصورة.
٢٣. شرح الكوكب المنير، لابن النجار الفتوحي تحقيق د/ محمد الزحيلي ود/ نزيه حماد، طبعة مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية ١٩٩٧ م.
٢٤. شرح مختصر الروضة للطوفى (نجم الدين أبي الربيع سليمان

ابن عبدالقوى بن عبدالكريم بن سعيد الطوفى المتوفى سنة ٧١٦ هـ) تحقيق دكتور/ عبدالله بن عبدالمحسن التركى، طبعة مؤسسة الرسالة دمشق، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٨ م.

٢٥. قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبدالسلام، تحقيق محمود بن التلاميد الشنقيطي، طبعة دار المعارف بيروت.

٢٦. كشف الأسرار على أصول البزدوي لعبدالعزيز البخاري، تحقيق عبدالله محمود محمد عمر، طبعة دار الكتب العلمية –بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

٢٧. المحصول في أصول الفقه لابن العربي، تحقيق حسين على البدرى، وسعيد عبداللطيف فودة، طبعة دار البيارق، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٩م.

٢٨. المحصول فى علم أصول الفقه للرازي (فخر الدين محمد بن عمر ابن الحسين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ) تحقيق دكتور/ طه جابر علوانى، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٩٩٧م.

٢٩. مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (القاضى عضد الملة والدين عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار بن أحمد الإيجي الشافعي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ)، الطبعة الأولى، بالطبعة الأميرية سنة ١٣١٦هـ.

٣٠. المستصفى لحجة الإسلام الغزالي (أبي حامد محمد بن محمد ابن محمد الطوسي الشافعي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ) تحقيق الدكتور محمد بن سليمان الأشقر، طبعة مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧م.

٣١. مقاصد الشريعة للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، تحقيق الشيخ محمد الطاهر الميساوي، طبعة دار النفائس الأردن، الطبعة الثانية سنة ٢٠٠١م.

٣٢. المنثور في القواعد للزركشي، تحقيق الدكتور تيسير فائق أحمد محمود، طبعة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٥هـ

٣٣. مناهج العقول لمحمد بن الحسن البُدخشي شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، طبعة صبيح بدون تاريخ

٣٤. الموافقات للشاطبي،تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، طبعة دار ابن عفان، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧م.

٣٥. نظرة وتفحص في الرخص والترخص لعبدالله بن عمر محمد الأمين الشنقيطي، طبعة دار البخاري للنشر والتوزيع بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٣م.

٣٦. نظرية الضرورة الشرعية للدكتور وهبة الزحيلي، طبعة مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٢هـ

٣٧. نظرية الضرورة الشرعية حدودها وضوابطها لجميل بن محمد مبارك، طبعة دار الوفاء – مصر الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ

٣٨.نهاية السول للإسنوى (جمال الدين أبي محمد عبدالرحيم الإسنوى الشافعى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ) شرح منهاج الوصول للبيضاوى، طبعة صبيح بدون تاريخ.

رابعًا: الفقه وقواعده.

١. التعريفات للشريف الجرجاني تحقيق إبراهيم الأبياري،طبعة دار الكتاب العربي – بيروت،الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ.

٢. جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة خليل للأبي الأزهري طبعة المكتبة الثقافية بيروت.

٣. المبسوط للسرخسي (أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل

السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠هـ)، تحقيق خليل محيي الدين الميس، طبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م

٤. مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، تحقيق أنور الباز و عامر الجزار، طبعة دار الوفاء مصر، الطبعة الثالثة سنة ١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥ م.

٥. مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة.

٦. المدونة الكبري للإمام مالك رواية الإمام سحنون تحقيق الشيخ زكريا عميرات، طبعة دار الكتب العلمية بيروت.

٧. المغني لابن قدامة (أبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسى المتوفى سنة ٦٢٠ هـ)، طبعة دار الفكر بيروت سنة ١٤٠٥هـ.

٨. - الموسوعة الفقهية الكويتية الصادرة عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، الطبعة الثانية

خامسًا: اللغة.

٩. القاموس المحيط للفيروز آبادي(مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي)، طبعة دار الفكر بيروت سنة ١٩٧٨م.

١٠. مختار الصحاح لأبي بكر الرازي(زين الدين محمد بن أبي بكر عبدالقادر الرازي)، طبعة مكتبة لبنان – بيروت،سنة ١٩٩٥م.

١١. المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية، طبعة دار الدعوة بدون تاريخ.

١٢. المعجم الوجيز، الصادر عن مجمع اللغة العربية، طبعة وزارة التربية والتعليم سنة ١٩٩٤م.

١٣. لسان العرب لابن منظور(جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري) طبعة دار صادر بيروت سنة١٩٥٦م.

فهرس المحتويات

اعتقادُ الرُّجحان ورُجحانُ الاعتقادَ

دراسة أصولية في تفسير العمل بالظن في الشريعة

إعداد
د. يحيى بن حسين الظّلمي
الأستاذ المساعد بقسم أصول الفقه
في كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين، وبعد:

فإن المتأمل في الكتابات الأصولية في جل أبواب أصول الفقه يجد أن تفسير قضية العمل بالظن في الشريعة قد شغلت حيزًا كبيرًا من النقاشات والاعتراضات، في سياق الرد على مانعي العمل ببعض الأصول لظنيتها، والتوفيق بين ظواهر بعض النصوص التي تذم العمل بالظن واتباعه، وواقع الشريعة الذي تعبد فيه الشارعُ المكلفين بالظاهر والظن، وأجاز العمل به وبناء الأحكام عليه.

والباحث يحاول في هذه الدراسة مناقشة هذه القضية، وعرض خلاصة التفسيرات الأصولية لجواز العمل بالظن في الشريعة، وكون ذلك لا يناقض ذم اتباع الظن، وتدعيم هذه التفسيرات بأمثلة متنوعة في أبواب الشريعة المختلفة.

وقد اخترت دراسة هذه القضية تحت عنوان:

اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد

وذلك لأن خلاصة التفسيرات الأصولية للعمل بالظن في الشريعة تنتهي عند هذين المصطلحين، ومن أشهر العلماء الذين أبرزوا هذين المصطلحين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، فقد قال في سياق مناقشته لبعض جوانب هذه القضية:

«وفرقٌ بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد، أما اعتقاد الرجحان فقد يكون علمًا، وقد لا يعمل حتى يعلم الرجحان»[١].

وبنى عليهما مناقشة كثير من القضايا الأصولية.[٢]

أهمية الموضوع:

تبرز أهمية هذا الموضوع فيما يلي:

- أهمية إبراز مناهج الأصوليين المختلفة في تفسير العمل بالظن في الشريعة، ومعرفة الراجح منها، والتوفيق بين ذم اتباع الظن ومشروعية العمل به.
- دراسة أثر هذه المناهج في المناقشات الأصولية، والفروع الفقهية، وإيراد شواهد تطبيقية على ذلك.
- بيان حكم العمل الذي بني على ظن مخالف للواقع.
- عدم وجود دراسة لمناهج الأصوليين في تفسير العمل بالظن في الشريعة تحت مفهومي (اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد).

الدراسات السابقة:

لم أجد -في حدود اطلاعي- دراسة علمية تناولت تفسير العمل بالظن في الشريعة تحت مفهومي (اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد) وردّ مناهج

(١) مجموع الفتاوى ١٣/١١٤.

(٢) انظر: تلبيس الجهمية ٨/٤٥٣ مجموع الفتاوى ١٣/١١٨.

الأصوليين لهما، في حين أن هناك دراسات كثيرة تناولت حكم العمل بالظن في الشريعة، وناقشت حجية العمل بالظن في سياق بحث حجية خبر الآحاد وغيره من الأصول الظنية، ولكن المقصود من هذه الدراسة جهة أخرى لم تتطرق لها هذه الدراسات السابقة.

خطة الموضوع:

يقع البحث في مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة:

المقدمة: وفيها أهمية الموضوع، وأهدافه، والخطة، والمنهج.

المبحث الأول: حقيقة اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد، والفرق بينهما.

المبحث الثاني: ردُّ العمل بالظن في الشريعة إلى اعتقاد الرجحان.

المبحث الثالث: ردُّ العمل بالظن في الشريعة إلى رجحان الاعتقاد.

المبحث الرابع: موازنة وتقويم.

المبحث الخامس: التطبيقات الأصولية والفقهية. وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التطبيقات الأصولية. وتحته ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تصويب المجتهدين.

المسألة الثانية: حجية خبر الآحاد.

المسألة الثالثة: حجية الإجماع المنقول بالآحاد.

المطلب الثاني: التطبيقات الفقهية. وتحته ثمان مسائل:

المسألة الأولى: اليقين لا يزول بالشك.

المسألة الثانية: الطهارة.

المسألة الثالثة: استقبال القبلة.

المسألة الرابعة: تحري هلال رمضان.

المسألة الخامسة: تحري الفقير لإخراج الزكاة.

المسألة السادسة: تحري إصابة الجمرة عند الرمي.

المسألة السابعة: الشهادة.

المسألة الثامنة: القضاء.

المطلب الثالث: الجمع بين العمل باعتقاد الرجحان وبين قاعدة: لا عبرة بالظن البيّن خطؤه.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج.

المصادر .

فهرس المحتويات.

المنهج

يمكن تلخيص المنهج الذي سرت عليه في كتابة هذا البحث فيما يلي:

- الاعتماد على المصادر الأصيلة في جمع المادة العلمية.
- توثيق المادة العلمية، والتمييز بين فكرتي وأفكار الآخرين.
- التمهيد للمسألة بما يوضحها إن احتاج المقام لذلك.
- استيفاء بحث المسائل بحسب طبيعة البحث.
- تخريج الأحاديث والآثار من كتب السنة، مع بيان درجة الحديث إن لم يكن في الصحيحين أو أحدهما.
- كتابة البحث بأسلوبي الخاص.
- ذكر المعلومات المتعلقة بالمصادر في نهاية البحث.

أسأل الله تعالى أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل، وأن يعلمنا ما ينفعنا، ويزيدنا علمًا وعملًا وهدى ورشدًا، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم،،

(والحمد لله رب العالمين)

المبحث الأول
حقيقة اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد والفروق بينهما

مصطلح (اعتقاد الرجحان) مركبٌ من مفردتين (اعتقاد) و(الرجحان) ومعرفة المركب فرع عن معرفة ما تركب منه؛ لذا سوف أشير أولًا للمعنى الإفرادي، ثم أعرج على بيان حقيقة المصطلح المركب.

اعتقاد:

لغة: افتعالٌ من العقد، وهو الربط والشدّ.

يقال: عقد الحبل والبيع والعهد يعقده: شدّه.

والعقيدة ما يدين الإنسان به.[1]

وأما في الاصطلاح فالاعتقاد: حكم الذهن الجازم بشيء، فإن طابق الواقع فهو اعتقاد صحيح، وإن خالفه فهو الاعتقاد الفاسد.[2]

الرجحان:

لغة: رجَح الشيء يرجَح ويرجُح رجوحًا، والاسم (الرجحان) أي: مال.

يقال: رجحت كفت الميزان إذا مالت.[3]

(١) القاموس المحيط ٣٨٣ المصباح المنير ٢١٨ مادة (عقد).

(٢) انظر: العدة ٧٩،٧٨/١ تقريب الوصول ٩٤.

(٣) القاموس المحيط ٢٧٩ المصباح المنير ١١٥ مادة (رجح).

وأما في الاصطلاح فالرجحان: اسمٌ لأحد طرفي الشك، الذي مال لجهة على حساب الأخرى.

جاء في التعريفات:»الظن أحد طرفي الشك بصفة الرجحان».[١]

فميلُ العقل لأحد الجهتين يسمى رجحانًا.

والرجحان هو الظن.

وقد عُرف الظن بأنه:

تجويز أمرين فزائدًا أحدهما أظهر من الآخر.[٢]

وغالب الظن:

زيادة قوة أحد المجوَّزات.[٣]

حقيقة اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد:

رجحان الاعتقاد هو الظن، وهو الطرف الذي يعتقد المستدل أنه الراجح في الأمر نفسه ؛ ولذا قال الزركشي عند تعريف الظن:

«الظن هو الاعتقاد الراجح من اعتقادي الطرفين، وكذا رجحان الاعتقاد لا اعتقاد الراجح أو الرجحان».[٤]

وقال:

«رجحان الاعتقاد بأن يكون في النفس احتمالان متعارضان، إلا أن أحدهما أرجح في نظره، فالأول قد يكون موجودًا في الخارج، وأما الثاني فلا يتصور إلا في الذهن».[٥]

(١) التعريفات ١٨٧.
(٢) المنهاج ١١.
(٣) المصدر السابق ١١.
(٤) البحر المحيط ١/٧٤.
(٥) المصدر السابق ١/٧٤.

فالأول يقصد به رجحان الاعتقاد، وهو الطرف الذي يعتقد المستدل أنه الراجح في نفس الأمر.

وقال ابن تيمية:

«وأما رجحان هذا الاعتقاد على هذا الاعتقاد فهو الظن».(١)

يقصد: أن رجحان الاعتقاد ظن؛ لأن ما اعتقده المجتهد راجحًا في الأمر نفسه قد لا يكون كذلك.

فأما اعتقاد الرجحان فهو علم المجتهد بالراجح عند نفسه، فهو اسم لعلم المجتهد بهذا الظن.

قال ابن تيمية:

«أما اعتقاد الرجحان فهو علم».(٢)

وقال الزركشي:

«فاعتقاد الرجحان لما في نفس الأمر إما محقق عن برهان وهو العلم، أولا، وهو التقليد والجهل، فهو متعلَّق نفس الرجحان، وهو في نفسه ثابتٌ لا رجحان فيه».(٣)

وقال:

«اعتقاد الرجحان ليس ظنًا».(٤)

وقال القرافي:

«ونظيره أن الشاكّ يقطع بأنه شاكّ، ولا يمنع ذلك الشكَّ فيما هو شاكٌّ فيه».(٥)

---

(١) مجموع الفتاوى ١٣/١١٧.
(٢) المصدر السابق ١٣/١١٧.
(٣) البحر المحيط ١/٧٤.
(٤) البحر المحيط ١/٧٤ بتصرف يسير.
(٥) نفائس الأصول ٩/٤٠٦٨.

وربما سمي اعتقاد الرجحان (العلم الظاهر) في مقابل العلم بالباطن وما في نفس الأمر، وهو العلم الاصطلاحي أو اليقين والقطع.(١)

وخلاصة ما تقدم أن رجحان الاعتقاد هو ظن المجتهد أو غلبة ظنه أن هذا هو الراجح في الواقع، بينما اعتقاد الرجحان هو علم المجتهد بهذا الظن، أو علمه أن الراجح عنده كذا وكذا؛ لذا كان الأول ظنًا، وكان الثاني علمًا، فالمستدل يعلم بالرجحان الذي حصل عنده، ولكنه لا يعلم هل يطابق الواقع أولا، بل يظنه ظنًا.

ولا يصح أن يعود اعتقاد الرجحان إلى النفس فقط، بل لا بد أن يسبقه حصول الظن عن دلالة معتبرة شرعًا، ثم يحصل العلم بهذا الرجحان في النفس؛ لأن شرط حصول اعتقاد الرجحان أن يرجع الظن إلى حقيقة يتعلق بها الترجيح في نفس الأمر.(٢)

قال ابن قدامة:

«غلبة الظن إذا لم تكن مضبوطة بضابط شرعي لا يلتفت إليها، كما لا يلتفت الحاكم إلى قول أحد المتداعيين إذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل».(٣)

وقال العز بن عبدالسلام:

«وقد أجرى الله تعالى العادة أن الظنون لا تقع إلا بأسباب تثيرها وتحركها».(٤)

والمقصود هنا أن اعتقاد الرجحان استدلالي وليس وجدانيًا، أي له أدلة وأسبابٌ تقتضيه، فأما اعتقاد الرجحان الوجداني فهو يحصل حتى عند

---

(١) انظر: الإحكام لابن حزم ١/١٢٣ المسودة ٢٤٠.
(٢) انظر: المحصول ٤/١٣٨٢ نفائس الأصول ٩/٤٠٦٧.
(٣) المغني ١/٢٦٣.
(٤) قواعد الأحكام ٢/٢٤٢.

العوام الذين ليس لهم صفة الاستدلال، وذلك أنه إذا حصل الظن عند أحدهم فإنه يعلم به ضرورة، فأما المقصود هنا فهو اعتقاد الرجحان بناءً على دلالة حقيقية تقتضي الرجحان، ثم يحصل العلم به.

الفروق بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد:[(١)]

يشترك اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد في أن كلَّ واحدٍ منهما يكون في ذهن المجتهد أو المكلف، ثم يفترقان من عدة وجوهٍ، أذكرها كما يأتي:

الأول: رجحان الاعتقاد ظنٌّ، واعتقاد الرجحان علم، فالمجتهد حين يترجح عنده هذا الحكم على ذاك قد علم بحصول هذا الاعتقاد عند نفسه، وهذا هو اعتقاد الرجحان، ولكنه لا يجزم أنه في نفس الأمر كذلك، بل يظنه ظنًّا، وهذا هو رجحان الاعتقاد، وهذا في باب الظنون فقط، فأما القطعيات فيحصل العلم في الجهتين.

يقول العز بن عبدالسلام:

«قطعه بالحكم عند ظنه ليس قطعًا بمتعلق ظنه، بل هو قطعٌ بوجود ظنه، وفرقٌ بين القطع بوجود الظن، وبين القطع بوجود المظنون».[(٢)]

الثاني: اعتقاد الرجحان يتعلق بما في نفس المجتهد فقط، وهو الظن أو رجحان الاعتقاد، فهو يعلم أن الراجح في نفسه كذا وكذا؛ ولذا كان اتباع هذا الاعتقاد من قبيل اتباع العلم؛ لأن الإنسان يعلم بالضرورة الراجح عنده، بينما رجحان الاعتقاد يتعلق بما في نفس الأمر، فالمجتهد يظن أن الراجح في نفس الأمر كذا، وقد لا يكون كذلك؛ لذا احتمل الخطأ والصواب.

---

(١) هذه الفروق هي محصلة القراءة في هذا الموضوع، فقد كتبتها بعد الفراغ منه.

(٢) قواعد الأحكام ٢/١١٠.

الثالث: اعتقاد الرجحان في الظنيات يكفي للعلم به (عدم العلم بما يخالف الاعتقاد)، ورجحان الاعتقاد في الظنيات يحتاج للعلم به (العلم بعدم ما يخالف الاعتقاد)؛ لذا كان الأول علمًا وبقي الثاني ظنًّا، ومعلومٌ أن عدم العلم بما يخالف الاعتقاد (في النفس) ليس علمًا بعدم ما يخالفه (في الواقع).

ولكن عدم العلم بما يخالف الاعتقاد جاء بعد النظر والتحري؛ ولذلك صحّ بناء الأحكام عليه، فأما عدم العلم المجرد فليس حجة، ويحصل لكل أحد، ولا يسوغ بناء الأحكام عليه.

الرابع: اعتقاد الرجحان هو حكم الظاهر؛ لذا فالمجتهد يجزم بأن الراجح عنده كذا وكذا، بينما رجحان الاعتقاد هو مرتبط بما في الواقع ليحصل العلم به؛ لذا لا سبيل إلى الجزم به والدليل ظنيٌّ، بل يحتاج إلى دلالة قطعية للعلم به.

الخامس: يتعلق التكليف في مسائل الاجتهاد والظنيات عمومًا باعتقاد الرجحان، بينما يتعلق التكليف في العقائد والقطعيات بالعلم، فيكلف بما في نفس الأمر.[1]

السادس: رجحان الاعتقاد متقدم في الوجود على اعتقاد الرجحان؛ لأن الظن يحصل عند الإنسان أولًا بدلائله وأسبابه التي تقتضيه، ثم يتبعه ضرورةً العلم بحصوله الذي هو اعتقاد الرجحان.

السابع: اعتقاد الرجحان يبقى بعد تغير رجحان الاعتقاد أو الظن، بينما رجحان الاعتقاد أو الظن يزول ويتغير، بمعنى أن الإنسان في اعتقاد الرجحان قد يكون يعلم في الزمن الثاني رجحان أمرٍ عنده في

(١) انظر: المحصول ٤/١٣٨٣ نفائس الأصول ٩/٤٠٦٧ مجموع الفتاوى ١٣/١١٤ وما بعدها، المسودة ٢٤٦ البحر المحيط ١/٧٤.

الزمن الأول، فيبنى الحكم الشرعي على هذا العلم، مع أن رجحان ذلك الاعتقاد قد زال في الزمن الثاني وحل محله الشك.[1]

ويمكن توضيح هذا الفرق من خلال مسألة الطهارة، فالمسلم يصلي بيقين الطهارة في الزمن الأول، ثم يطرأ الشك في الزمن الثاني، فيصلي بناءً على اليقين السابق بأنه متطهر، مع أنه الآن شاكٌّ في الطهارة، وهذا من قبيل بناء الحكم على اعتقاد الرجحان السابق؛ لأنه باقٍ لا يزول، فالظن السابق معلومٌ إلى الآن، وقد اجتمع في ذهن المكلف علمان: العلم بالرجحان السابق، والعلم بالشك الحادث.

فإذن علِم الإنسان بحصول الظن عنده بأمر ما قد يستمر، ولا يغيره أو يزيله تغير الظن نفسه، فهو لا يزال جازمًا بحصول الظن سابقًا، ولكنه جمع معه العلم بحصول شكٍّ عنده الآن.

أما رجحان الاعتقاد فإنه يتبدل ويتغير، فحيث زال الرجحان الأول، فقد حل مكانه الرجحان الثاني، أو الشك وعدم الرجحان، وهكذا.

(١) انظر: الإبهاج ٣/٢٦٦،٢٦٧.

المبحث الثاني
ردُّ العمل بالظن في الشريعة إلى اعتقاد الرجحان

علماء الشريعة متفقون على مسألتين في هذا الباب:

الأولى: أن الشريعة قد ذمت اتباع الظن في نصوص كثيرة.

والثانية: أن كثيرًا من أبواب الشريعة في العبادات والمعاملات كلف فيها الشارعُ الناسَ باتباع الظن.[1]

ومعنى هذا أن الظن في المسألة الثانية غير الظن في المسألة الأولى، وهو ما استدعى محاولة العلماء تفسير العمل بالظن في الشريعة، ورده إلى وجه لا يناقض نهي الشارع عن اتباع الظن وذمه.

وكان من هذه التفسيرات ردُّ العمل بالظن في الشريعة إلى اعتقاد الرجحان، أي إثبات جهة أخرى لهذه الظنيات يمكن من خلالها العلم، فتكون معلومة لا مظنونة.

وخلاصة هذا التفسير: أن الدلالة ظنية وليست قطعية، فقد تعذر العلم بها من هذه الجهة، وهو رجحان الاعتقاد، فلم يبق إلا أن يحصل العلم من جهة أخرى، وهي أن المجتهد حين تترجح عنده أمارة على أمارة فقد حصل عنده العلم بهذا الرجحان، فهو يعمل بما علم أنه أرجح من غيره، وهذا هو اعتقاد الرجحان، وهو علم وليس ظنًّا.

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٣/ ١١٠، ١١١.

وأشهر من اختار هذا التفسير وأبرزه بهذا المصطلح شيخ الإسلام ابن تيمية:[1]

قال رحمه الله:

«فالواجب على المجتهد أن يعمل بما يعلم أنه أرجح من غيره، هو العمل بأرجح الدليلين المتعارضين، وحينئذٍ فما عمل إلا بالعلم».[2]

وقال:

«فرقٌ بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد، أما اعتقاد الرجحان فهو علمٌ، والمجتهد ما عمل إلا بذلك العلم، وهو اعتقاد رجحان هذا على هذا، وأما رجحان هذا الاعتقاد على هذا الاعتقاد فهو الظن».[3]

وقال رحمه الله:

«فقد تبين أن الظن له أدلة تقتضيه، وأن العالم إنما يعمل بما يوجب العلم بالرجحان لا بنفس الظن إلا إذا علم رجحانه».[4]

وهذا التفسير عند ابن تيمية مرتبط بمنهجه من إثبات القطعية للأدلة، حيث يرى أن القطعية ترجع إلى الدليل والمستدل معًا، وليست صفة للدليل فقط، وعليه فحين تتعذر القطعية من جهة الدليل قد تحصل من جهة المستدل، وبعبارة أخرى حين يتعذر العلم بالرجحان (في نفس الأمر) يحصل العلم باعتقاد الرجحان (عند المجتهد).

قال رحمه الله:

«القطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة، وبحسب

(١) وهو أيضًا موجود عند الأصوليين قبل ابن تيمية، ولكنه يأتي في سياق الاستدلال على حجية بعض المدارك الظنية كخبر الآحاد والقياس، وسيأتي ذكر شواهد على ذلك عند دراسة التطبيقات الأصولية إن شاء الله تعالى.

(٢) مجموع الفتاوى ١٣/١١٥.

(٣) المصدر السابق ١٣/١١٧.

(٤) المصدر السابق ١٣/١٢٠ وانظر: المسودة ٢٤٦.

قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا، فكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتنازع فيه».(١)

وقال:

«فكون المقدمة يقينية أو غير يقينية، أو مشهورة أو مسلمة أو غير مسلمة، أمورٌ نسبية وإضافية، تعرض بحسب شعور الإنسان بها، ولهذا تنقلب المظنونة في حقه يقينية معلومة».(٢)

ويقول ابن القيم عن هذا المنهج:

«كون الدليل من الأمور الظنية أو القطعية أمرٌ نسبي، يختلف باختلاف المدرِك المستدل، ليس هو صفة للدليل في نفسه، فهذا أمرٌ لا ينازع فيه عاقلٌ، فقد يكون قطعيًّا عند زيد ما هو ظنيٌّ عند عمرو».(٣)

ومن جهة أخرى نجد أن ابن تيمية يسلك هذا المنهج في تفسير العمل بالظن في الشريعة، لأنه يثبت للأدلة الظنية صفة الدليلية حقيقة، فهي عنده أدلة حقيقة لا مجازًا، بمعنى أن للظن عنده أدلة تقتضيه، ويتعلق بها اعتقاد المجتهد، فيعتقد أن هذا أرجح من ذاك وهكذا، وهذا هو شرط ردِّ العمل بالظن في الشريعة إلى اعتقاد الرجحان؛ لأن اعتقاد الرجحان لا يحصل إلا عن دلالة تقتضيه في نفس الأمر، فالمجتهد يعتقد أن هذا أرجح من ذاك في نفس الأمر، وليس المقصود اعتقاد الرجحان الوجداني، الذي لا يرتبط بدلالة تقتضيه حقيقة؛ لأن هذا يحصل لكل أحد، فما من أحد إلا ويعلم أنه ظان أو شاك.

قال رحمه الله:

«فقد تبين أن الظن له أدلة تقتضيه، وأن العالم إنما يعمل بما يوجب العلم بالرجحان لا بنفس الظن إلا إذا علم رجحانه».(٤)

(١) مجموع الفتاوى ٢١١/١٩.
(٢) المصدر السابق ٤٨/١.
(٣) مختصر الصواعق المرسلة ٦٢٩.
(٤) مجموع الفتاوى ١٢٠/١٣.

وقال رحمه الله:

«كل ما أمر الله تعالى به فإنما أمر بالعلم، وذلك أنه في المسائل الخفية عليه أن ينظر في الأدلة، ويعمل بالراجح، وكون هذا هو الراجح أمر معلوم عند أمرٍ مقطوعٍ به».(١)

يقول العز بن عبدالسلام:

«الله تعالى أوجب علينا في الأقوال والأفعال ما نظنّ أنه الواجب، فإذا كان المتيَقَّن هو المظنون، فالمكلف يتيقن أن الذي يأتي به مظنونٌ له، وأن الله عز وجل لم يكلفه إلا ما يظنه».(٢)

وقال القرافي تأسيسًا لهذا المنهج:

«المجتهد إذا اعتقد رجحان الأمارة في ذهنه، إنما ثبت له ذلك الاعتقاد لأنه يعتقد رجحانها في نفس الأمر، فإنه إنما يجتهد في ذلك، ويطلب ما هو الراجح عند الله تعالى في شرعه، وكذلك أيضًا المجتهدون في أمور الدنيا، إنما يُطلب الراجح في نفس الأمر».(٣)

فإذن المجتهد يعمل بعلمه بالرجحان لا بنفس الرجحان، فالأول علمٌ، والثاني ظن.

ولذلك يعارَض هذا المنهج بمنهج من يسلب الظنيات صفة الدليلية، ويسميها أدلة مجازًا، بمعنى أن الظن ليست عليه أدلة تقتضيه، وإنما جعلت هذه الأمارات علامات يحصل الظن عندها لا بها، فهي تحرك الظنون ليس إلا، وهو منهج الباقلاني ومن تابعه من الأصوليين.(٤)

---

(١) المصدر السابق ١٣/١١٤.

(٢) قواعد الأحكام ٢/١١٠.

(٣) نفائس الأصول ٩/٤٠٦٧.

(٤) انظر: المعتمد ١/٤ التلخيص ٥٠٩ المستصفى ١/٣٥ الوصول إلى الأصول ١/٥٠ المحصول ١/٦ نفائس الأصول ١/١٣٩ شرح مختصر الروضة ١/١٥٩ مجموع الفتاوى ١٣/١١٢ البحر المحيط ١/١٢٣.

قال الجويني:

«الرب تعالى جعل غلبة ظن كل مجتهد علَمًا على الحكم بموجب ظنه».[١]

وقال الغزالي:

«تسمية الأمارات أدلة مجازٌ، فإن الأمارات لا توجب الظن لذاتها، بل تختلف بالإضافة».[٢]

فهذا المنهج لا يقبل ردّ العمل بالظن في الشريعة إلى اعتقاد الرجحان الاستدلالي؛ لأن اعتقاد الرجحان عنده غير ممكن على الحقيقة، لأن الظن عنده لا يرجع إلى حقيقة في نفس الأمر، بحيث يتعلق بها اعتقاد الرجحان، بل هو مجرد ظن يفتقر إلى مقدمة أخرى ليصبح علمًا، وبيان ذلك كما يلي:

الشارع جعل علامات يحصل الظن عندها، وجعل حصول الظن علامة على وجوب العمل، فوجوب العمل عند حصول الظن معلوم قطعًا، أما الظنون في ذاتها فهي لا تتفاوت ولا تقبل الترجيح، فلا يحصل عندها اعتقاد الرجحان.

فهذا المنهج لم يردّ الظن إلى العلم باعتقاد الرجحان، وإنما رده إلى العلم بوجوب العمل عند حصول الظن.

وقد يُطلق مصطلح اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد على هذا المنهج مرادًا به الرجحان الوجداني أو الرجحان الذهني لا المتعلق بما في نفس الأمر، وحينئذ يقولون: إن عدم الرجحان الخارجي لا يوجب عدم الرجحان الذهني.[٣]

وقد سبق أن من شرط اعتقاد الرجحان أن يرجع الرجحان إلى حقيقة في نفس الأمر، أما أن يكون مجرد ظن يحصل في النفس ولا يتعلق به شيءٌ

(١) التلخيص ٥٠٩.
(٢) المستصفى ٢/٤٣٢.
(٣) انظر: المحصول ٤/١٣٨٢.

في نفس الأمر فلا يكون اعتقاده اعتقادًا صحيحًا، ولا يختص به المجتهدون والمستدلون، بل يحصل لكل أحد.

وهذا المنهج في تفسير العمل بالظن في الشريعة يرجع إلى مقدمتين:

المقدمة الأولى: حصول الظن (قطعية وجدانية).

المقدمة الثانية: وجوب العمل بالظن (قطعية استدلالية).

النتيجة: حصل العلم بوجوب العمل عند الظن.(1)

فالعمل بالظن يصبح اتباعًا للعلم من جهة المقدمة الثانية وليس الأولى.

بينما على المنهج السابق (اعتقاد الرجحان) لا حاجة للمقدمة الثانية؛ لأن المقدمة الأولى ليست مجرد ظنٍّ لم يحصل عن دلالة حقيقية، بل هو ظن مرتبط بدلالة تقتضيه، يتعلق به وصف الرجحان في نفس الأمر، فكان اعتقاد الرجحان علمًا من هذه الجهة.

والفرق بين المنهجين بات واضحًا؛ ذلك أن من يجعل الأدلة الظنية حقيقية، توصل إلى مطلوب معين، فإنه يجعل النظر فيها منتجًا لاعتقاد الرجحان، ويرى الظنون تتفاوت فيتعلق بها الترجيح، فيعتقد المجتهد في نفسه أن ظنه أرجح من ظن غيره، وهذا الاعتقاد علمٌ وليس ظنًّا، وإنما كان اعتقاد الرجحان علمًا لاحتمال مطابقته لما في الواقع ونفس الأمر، فالراجح عندك قد يكون مطابقًا لما في نفس الأمر.

أما على منهج الباقلاني ومن وافقه فالأدلة الظنية إنما سميت أدلة مجازًا، وإلا فليس لها صفة الدليل من الإيصال إلى المطلوب حقيقة، وإنما يحصل الظن عندها لا بها، والباقلاني يرى أنها لا تقبل التفاوت أو الترجيح، فلا يجوز

(1) انظر: نفائس الأصول ١/١٣٩ شرح مختصر الروضة ١/١٥٩ مجموع الفتاوى ١٣/١١٣ شرح المنهاج للأصفهاني ١/٤٢ تحفة المسؤول ١/١٤٧ التقرير والتحبير ١/٣٢ تيسير التحرير ١/١٢ فواتح الرحموت ١/١٢.

أن يعتقد المجتهد عند حصول الظن أن هذا أرجح من ذاك في نفس الأمر، لأنه ليس في نفس الأمر شيءٌ على الحقيقة، وإنما جعل الشارع هذه الأمارات علامات يحصل عندها الظن، وحيث حصل فقد أراده علامة على وجوب العمل، فيحصل العلم من هذه الجهة فقط، أي العلم بوجوب العمل عند حصول الظن.[1]

فكلا المنهجين يردُّ اتباع الظن في الشريعة إلى العلم، ولكن أحدهما يرده إلى العلم باعتقاد الرجحان، فالحكم ثبت معلومًا بالظن نفسه، والآخر يرده إلى العلم بوجوب العمل عند حصول الظن،فالحكم ثبت معلومًا عند الظن لا بالظن نفسه، مع اتفاقهما على تعذر العلم برجحان الاعتقاد في أبواب الظنون كلها.

(١) انظر: التقريب والإرشاد ١/٢٢٣ التلخيص ٤٦١ البرهان ٢/٨٨٩ المنخول ٣٣٤ مجموع الفتاوى ١٣/١١٣ البحر المحيط٦/١٨٠.

المبحث الثالث
ردُّ العمل بالظن في الشريعة إلى رجحان الاعتقاد

هناك منهج آخر يرى ردّ العمل بالظن في الشريعة إلى رجحان الاعتقاد، وهذا معناه أن العلم باعتقاد الرجحان لا يكفي، بل لابد من العلم برجحان الاعتقاد في نفس الأمر، وما لم يحصل فيه العلم بالرجحان لا يجوز العمل به، ويكون من الظن المنهي عن اتباعه.

وممن اختار هذا المنهج الظاهرية، حيث ردوا العمل بالظنون جميعًا، وما قبلوه منها زعموا أنه يفيد العلم، أي العلم برجحان الاعتقاد، كخبر الواحد، والاستصحاب، والظواهر، وقطعوا بخطأ من يخالفهم في هذه الأبواب.

قال ابن حزم رحمه الله:

«وأصل مذهبنا أن الأخذ بظاهر القرآن والحديث الصحيح حق، ونحن على يقين من أننا مصيبون في ذلك، وفي كل قولٍ أدّانا إليه أخذنا بظاهر القرآن والحديث الصحيح، وأن من خالفنا مخطئٌ عند الله عز وجل، ونحن على يقين من ذلك، لا نشك فيه، ولا يمكن خلافه». (١)

وقال مناقشًا من يرد العمل بالظن إلى العلم باعتقاد الرجحان:

«وقال بعضهم: ...... خبر الواحد يوجب علمًا ظاهرًا. قال أبو محمد: وهذا كلامٌ لا يعقل، وما علمنا علمًا ظاهرًا غير باطن، ولا علمًا باطنًا غير

(١) الإحكام ٢/٣٨٦.

ظاهر، بل كل علم تُيُقن فهو ظاهر إلى من علمه وباطنٌ في قلبه معًا، وكل ظن تيقن فليس علمًا أصلًا، لا ظاهرًا ولا باطنًا، بل هو ضلال وشك وظن محرم القول به في دين الله تعالى».[1]

ومعنى كلامه هنا أنه لا يعقل أن يحصل العلم باعتقاد الرجحان مع كون رجحان الاعتقاد في نفس الأمر مظنونًا، بل بينهما تلازم في الظنية أو القطعية، فهو يشير بالظاهر إلى اعتقاد الرجحان، ويشير بالباطن إلى رجحان الاعتقاد.

قال ابن تيمية رحمه الله عن هذا المنهج:

«فطائفة قالت: لا يتبع قط إلا العلم، ولا يُعمل بالظن أصلًا، وقالوا: إن خبر الواحد يفيد العلم، وكذلك يقولون في الظواهر، بل يقولون نقطع بخطأ من خالفنا، وننقض حكمه، كما يقوله داود وأصحابه».[2]

والحقيقة أن ابن حزم والظاهرية يجعلون رجحان الاعتقاد في الأصول الظنية التي قبلوها علمًا، كما هو في القطعيات، وإلا فقد سبق بيان الفرق بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد في باب الظنون عموما؛ ذلك أن اعتقاد الرجحان علمٌ، ورجحان الاعتقاد ظن.

وخلاصة هذا المنهج أنه يفسر العمل ببعض الظنيات في الشريعة بأنه عمل برجحان الاعتقاد كخبر الآحاد والاستصحاب والظواهر، ويرى أن اتباعها من اتباع العلم والأخذ به، ويرد ما سوى ذلك من المدارك الظنية بحجة أنه لم يحصل العلم برجحانها، فيكون اتباعها من اتباع الظن المذموم كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، ولو استغنى الظاهرية باعتقاد الرجحان عن رجحان الاعتقاد لقبلوا كل هذه الأصول التي نازعوا فيها الجمهور.

(١) المصدر السابق ١/١٢٣، ١٢٤.

(٢) مجموع الفتاوى ١٣/١١٢.

المبحث الرابع
موازنة وتقويم

المناهج التي تفسر العمل بالظن في الشريعة تمثل طرفين ووسط، فالمنهج الذي يردّ العمل بالظن في الشريعة إلى العلم برجحان الاعتقاد يمثل طرفًا، ويقابله في الجهة الأخرى من يرى الظنون قاصرة عن تحصيل العلم باعتقاد الرجحان فضلًا عن العلم برجحان الاعتقاد، والمنهج الوسط بينهما من يردّ الظنون إلى العلم باعتقاد الرجحان، ويرى أنها في جهة رجحان الاعتقاد من قبيل الظن.

وسوف أوازن بين هذه المناهج وأقومها من خلال النقاط الآتية:

أولًا: يظهر أن منهج من يردّ الظنون إلى العلم برجحان الاعتقاد -وهم الظاهرية ومن معهم- فيه تحكمٌ؛ لأنه جعل بعض موارد الظنون مفيدة العلم برجحان الاعتقاد فقبلها، كخبر الآحاد والظواهر والاستصحاب، وردّ المدارك الأخرى لأنها لا تفيد إلا الظن كالقياس والاستحسان ونحوها، وقد تكون براهينهم غير مستقيمة في الواقع، سوى ادعاء أن هذا أفادهم العلم، وذاك أفادهم الظن، وكثيرًا ما يكون الواقع بخلاف دعواهم.

قال ابن تيمية عن هؤلاء:

«وقالوا: إن خبر الواحد يفيد العلم، وكذلك يقولون في الظواهر،

بل يقولون نقطع بخطأ من خالفنا، وننقض حكمه، كما يقوله داود وأصحابه، وهؤلاء عمدتهم إنما هو ما يظنونه ظاهرًا، وأما الاستصحاب فالاستصحاب في كثير من المواضع من أضعف الأدلة، وهم في كثير مما يحتجون به قد لا يكون ما احتجوا به ظاهر اللفظ، بل الظاهر خلافه».(١)

وأصحاب هذا المنهج رفضوا استفادة العلم من الظاهر، وهو العلم باعتقاد الرجحان، وجعلوه غير معقول كما سبق، وجعلوا تلازمًا بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد في الوجود والعدم، ثم تناقضوا حين قبلوا اعتقاد الرجحان في أبواب كثيرة من الظنون كباب الأيمان والشهادات.

وقد حاول ابن حزم التفريق بين البابين، فقال:

«حكمنا بشهادة الشاهد ويمين الحالف ليس حكمًا بالظن كما زعموا، بل نحن نقطع ونبتّ بأن اللّه عز وجل افترض علينا الحكم بيمين الطالب مع شهادة العدل، وبيمين المدعى عليه إذا لم يقم بينة».(٢)

ولا يخفى أن جواب ابن حزم هنا عودة إلى طريقة المتكلمين في تفسير العمل بالظنون، فقد جعل العمل في هذه الأبواب عائدًا إلى العلم بوجوب العمل عند حصول الظن، فأصبح العلم حاصلًا قطعًا، والظن واقعٌ في طريقه، فيلزمه أن يسلك هذا المسلك في موارد الظنون كلها، لأننا نقطع أيضًا بأن اللّه افترض علينا العمل بالظنون كلها، ويكون الجواب عليه وعلى المتكلمين واحدًا.

والحقيقة أن هذا المنهج -ردّ بعض الظنون إلى العلم برجحان

(١) مجموع الفتاوى ١٣/١١٢.

(٢) الإحكام ١/١٢٨.

الاعتقاد- يجعل العلم المستفاد من خبر الآحاد والظواهر كالعلم المستفاد من المتواتر والنصوص، وهذا غير سديد؛ لوجود الفرق بين رجحان الاعتقاد في العلوم، ورجحانه في الظنون، فالأول علم، والثاني ظن، وهناك تفاوت بين العلم المستفاد هنا وهناك، وهو التفاوت بين العلم برجحان الاعتقاد والعلم باعتقاد الرجحان، وهذا الأخير هو العلم الممكن في الظنيات عموما.

إن ظاهرية ابن حزم حالت بينه وبين قبول اكتساب العلم من اعتقاد الرجحان في بعض أبواب الشريعة، ولو قبله لانجلت الرؤية أمامه في معظم الأصول التي خالف فيها، وهو المنهج الذي اكتملت أركانه عند ابن تيمية فيما بعد، فتوسط بين ظاهرية ابن حزم وتأويل المتكلمين.

ثانيًا: منهج الباقلاني ومن وافقه يسلب الظنيات قيمة استدلالية في باب العلم، ويحصرها في باب العمل؛ ذلك أنهم فسروا اتباع الظنيات بأنه اتباعٌ للعلم بوجوب العمل عند حصول الظن، وهذا معناه أن الظنيات كلها لا تفيد علمًا أو اعتقادًا، فقط يحصل عندها العلم بوجوب العمل.(١)

قال أبو يعلى ردًّا على من فرق بين الدليل والأمارة:

«اعتقاد موجبهما، والعمل بهما واجبٌ، فلا فرق بينهما».(٢)

وعندما ردّ الرازي الظنون في باب العقائد ردّ عليه ابن تيمية بقوله:

«فرقٌ بين رجحان الاعتقاد واعتقاد الرجحان، وأنت قد ذكرت هذا الفرق كما ذكره أبو الحسين البصري وغيره، واعتقاد الرجحان

(١) انظر: التقريب والإرشاد ٣١٣/١ المعتمد ٩٢/٢ شرح اللمع ١٥٠/١ أصول السرخسي ١١٢/١ المستصفى ١٧٩/٢ المنخول ٢٥٢ البحر المحيط ١٢٣/١.

(٢) العدة ١٣٢/١.

قد يكون علمًا، فإذا اعتقد أن هذا الظاهر أرجح من هذا الظاهر، فهذا يكون معلومًا مستيقنًا، وكذلك يجب العمل بهذا الراجح، ويكون العامل عاملًا بعلم لا بظن، وحينئذ فإذا تعارض ظاهران، وقد علم رجحان أحدهما جزمنا بأن إرادة الله لذلك الشيء أرجح، وكان هذا الجزم علمًا، فلم لا يجوز ذلك؟ وإن لم يجزم بوجود المراد، وهذا الجزم يُنتفع به نفعًا عظيمًا».[١]

فهذا الكلام معناه أن الظنون يتعلق بها العلم والعمل جميعًا، وذلك من جهة اعتقاد الرجحان، فكون المجتهد يجزم بأن إرادة الله لهذا أرجح على ذاك، هنا تحصل قضية الاعتقاد، وكون المجتهد لا يجزم بوجود المراد في نفس الأمر -رجحان الاعتقاد- لا يعني أنه لا يجزم باعتقاد كون هذا أرجح الوجوه -اعتقاد الرجحان-.

وكان الرازي قد ذكر هذا الفرق بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد في باب الاجتهاد، فقال:

«اعتقاد كون الشيء أولى بالوجود غير اعتقاد كونه موجودًا، واعتقاد كونه أولى بالوجود حاصلٌ مع الجزم، فإن المجتهد يقطع بأن أمارته نظرًا إلى هذه الجهة أولى بالاعتبار».[٢]

وبناءً عليه فإن رد أبواب الظنون عمومًا إلى قضية العلم باعتقاد الرجحان يحفظ قيمة استدلالية عظيمة لهذه الأدلة في باب الاعتقاد والعمل جميعًا، ويمكن أن تتقوى هذه الأدلة بالقرائن فتفيد اليقين الذي يفيده الدليل القطعي.[٣]

---

(١) تلبيس الجهمية ٨/٤٥٣.

(٢) المحصول ٤/١٣٨٣.

(٣) انظر: العدة ٣/٩٠١ شرح اللمع ٢/٥٨٠ أصول السرخسي ١/٣٣٠ الوصول إلى الأصول ٢/١٥٠ المسودة ٢٤٠.

ثالثًا: منهج الباقلاني ومن وافقه يحصر الفقه الظني في حكم كلي واحد، وهو العلم بوجوب العمل عند حصول الظن، فهذا هو الفقه مهما اختلفت أبوابه ومسائله، ولا يجعل الظنون الحاصلة في طريق هذا الحكم الكلي فقهًا؛ لأنهم عرّفوا الفقه بأنه (علم) وليس (ظنًّا) ثم لم يجدوا جهةً يثبتون من خلالها أن الفقه علمٌ إلا القول بأن الفقه في كل مسألة ظنية هو العلم بوجوب العمل عند حصول الظن في النفس، فتولد الفقه عندهم من مقدمتين قطعيتين فكان قطعيًّا:

المقدمة الأولى: حصول الظن في النفس، وهي قطعية وجدانية.

والمقدمة الثانية: العلم بوجوب العمل عندئذٍ، وهي قطعية استدلالية.(١)

قال الطوفي بيانًا لهذا المنهج:

«الظنون ليست فقهًا، وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون».(٢)

ويشكل على هذا أن العلم بوجوب العمل عند حصول الظن هو حكم أصولي وليس هو الفقه.

قال ابن تيمية:

«لكن يقال: العمل بهذا الظن هو حكم أصول الفقه، ليس هو الفقه، بل الفقه هو ذاك الظن الحاصل بالظاهر، وخبر الواحد، والقياس، والأصول تفيد أن العمل بهذا الظن واجبٌ، وإلا فالفقهاء لا يتعرضون لهذا، فهذا الحكم العملي الأصولي ليس هو الفقه».(٣)

(١) انظر: المعتمد ٤/١ التلخيص ٧ المستصفى ٣٥/١ نفائس الأصول ١٣٩/١ شرح مختصر الروضة ١٥٩/١ مجموع الفتاوى ١١٢/١٣ شرح المنهاج للأصفهاني ٤٢/١ تحفة المسؤول ١٤٧/١ التقرير والتحبير ٣٢/١ تيسير التحرير ١٢/١ فواتح الرحموت ١٢/١.

(٢) شرح مختصر الروضة ١٥٩/١.

(٣) مجموع الفتاوى ١١٣/١٣.

ولكن أصحاب هذا المنهج لا يردون الظنون كلها إلى حقيقة في نفس الأمر يتعلق بها حكم معين؛ لذا لم توجد عندهم أحكام جزئية تتعلق بها الظنون، بل الظنون كلها ترجع لهذا الحكم الكلي (العلم بوجوب العمل عند حصول الظن) فالظن أمارة جعلها الشارع ليحصل العلم عندها لا بها.

والحقيقة أن هنا حكمين:

الأول: العلم بوجوب العمل عند حصول الظن.

وهذا لا مشاحة في جعله من الفقه أو من الأصول، وهو حكم قطعي.

الثاني: ظنّ أن حكم المسألة هو التحريم أو الإيجاب أو الإباحة، وهذا حكم جزئي، يتعلق فيه الظن بحقيقة يرجع إليها في الأمر نفسه.

فهذا الحكم الثاني أهمله أصحاب هذا المنهج، وسلبوا الظنون أيّ حقيقة ترجع إليها في الأمر نفسه، فهي عندهم مجرد علامات يحصل عندها العلم بتحقق ذلك الحكم الكلي القطعي، والذي حصروا الفقه فيه.[1]

وهذا الحكم الثاني يمكن أن يَكتسِب العلم من جهة اعتقاد الرجحان، بشرط أن يرجع الظن (الرجحان) إلى حقيقة في الأمر نفسه يتعلق بها اعتقاد المستدل، فهو يعتقد أن الراجح في الأمر نفسه التحريم مثلًا، فهذا هو اعتقاد الرجحان، وهو علم كما سبق.

قال ابن تيمية:

«الفقه لا يكون فقهًا إلا من المجتهد المستدل، وهو قد علم أن هذا

(١) انظر: نهاية السول ٢٦/١ تحفة المسؤول ١٤٩/١ البحر المحيط ١٢٤/١، ١٢٥ التقرير والتحبير ٣٢/١ تيسير التحرير ١٢/١.

الدليل أرجح، وهذا الظن أرجح، فالفقه هو علمه برجحان هذا الدليل وهذا الظن، ليس الفقه قطعه بوجوب العمل».[(١)]

أما على منهج الباقلاني فإن العلم باعتقاد الرجحان متعذر؛ لأن الظنون عندهم لا ترجع إلى حقيقة في نفس الأمر يتعلق بها اعتقاد المستدل، وقد يقولون باعتقاد الرجحان على سبيل التجوز، دون أن يكون عن دلالة تقتضيه حقيقة، وهذا عند التحقيق لا معنى له؛ لأن شرط اعتقاد الرجحان أن يتعلق الرجحان بما في الخارج ونفس الأمر، وأن تكون له دلالة تقتضيه، فالمجتهد يعلم أن هذا أرجح عنده بناءً على ظنه أنه أرجح في نفس الأمر بعد النظر في الأدلة.[(٢)]

ثم إنه يَرِدُ على تفسير الفقه بالعلم بوجوب العمل عند حصول الظن إشكالٌ آخر، وهو أنه حصر الفقه في حكم الإيجاب، مع أن الظنون قد تتعلق بالإباحة أو الكراهة، وحينئذٍ لا يستقيم تفسير الفقه بأنه العلم بوجوب العمل عند حصول الظن.[(٣)]

وبناءً عليه فإن رد أبواب الظنون عموما إلى قضية اعتقاد الرجحان يُكسب الفقه القطعية على وجه لا إشكال فيه، فيكون الفقه هو (العلم) على معنى العلم باعتقاد الرجحان، ويشمل هذا جميع الأحكام الجزئية التي تقع في الفقه ومداركها ظنية.

رابعا: الباقلاني ومن وافقه ردوا أبواب الظنون عمومًا إلى العلم بوجوب العمل عند حصول الظن، وهذا يورد إشكالًا آخر في باب الترجيح؛ لأن الترجيح بني على اعتقاد الرجحان عند المجتهد، والرجحان يتعلق بما في نفس الأمر كما سبق، وإلا لما كان للترجيح معنى، فالمجتهد يظن أن

(١) مجموع الفتاوى ١٣/١١٨،١١٩.

(٢) انظر: المحصول ٤/١٣٨٢ نفائس الأصول ٩/٤٠٦٧.

(٣) انظر: نفائس الأصول ١/١٤٤ تحفة المسؤول ١/١٥٠.

هذا أرجح من ذاك في الواقع ونفس الأمر، وحيث سلبوا الظنون هذه الصفة، وجعلوها كلها على درجة واحدة في الإيصال لحكم كلي هو وجوب العمل عند حصولها، فلا مكان للترجيح ولا مكان إذن لاعتقاد الرجحان؛ لأن هذه الأمارات لم تتعلق بها حقيقة في الخارج يعتقد المجتهد أنها راجحة أو مرجوحة، فإذن لا مكان يتعلق به الرجحان.

ولذلك فقد نُسب للباقلاني إنكار الترجيح في أبواب الظنون عمومًا.[1]

قال الغزالي:

«وقال القاضي: الظنون متقاربة، لا ترتيب فيها، ولم يقم لمسالك الظنون وزنًا».[2]

وبغض النظر عن صحة هذه النسبة فإن باب الترجيح يبقى مشكلًا على منهج من يرد الظنون إلى العلم بوجوب العمل عند حصولها، ولا يستقيم إلا حينما نرد الظنون إلى قضية اعتقاد الرجحان، وهذا العلم في الحقيقة إنما هو ثمرة الترجيح؛ ذلك أن الظنون تتفاوت، فإذا استوى ظنان عند المجتهد ظاهرًا فزع إلى مسالك الترجيح، ثم يحصل عنده رجحان هذا على ذاك، فيحصل اعتقاد الرجحان من هذه الجهة.

وبناءً على ما تقدم فإن التفسير الصحيح للعمل بالظن في الشريعة يرجع إلى أن الشريعة أمرت المكلفين بأن يتبعوا ما يعتقدون رجحانه (اعتقاد الرجحان)، وهو من قبيل اتباع العلم لا اتباع الظن؛ لأن الظن له أدلة تقتضيه،

---

(١) انظر: البرهان ١١٤٢/٢ المنخول ٣٣٤ الإحكام للآمدي ٢٩٢/٤ مجموع الفتاوى ١١٣/١٣ كشف الأسرار للبخاري ١١٠/٤ الإبهاج ٢٠٩/٣.

(٢) المنخول ٣٣٤.

والمكلف إنما يعمل بما يوجب العلم بالرجحان لا بنفس الظن، فأما اتباع الظن قبل العلم بالرجحان فهو الذي نهت عنه الشريعة؛ لأنه ظنٌّ لم يعلم المكلف رجحانه، فلا يجوز له اتباعه، وذلك هو الظن الذي ذم الله اتباعه وحرمه على المكلفين، فلا يجوز أن يبنى عليه العمل في كل أبواب الشريعة.

المبحث الخامس
التطبيقات الأصولية والفقهية

تردّدَتْ كثيرًا مسألة حكم اتباع الظن في مواطن كثيرة من البحث الأصولي، وقد جاءت في سياق رد بعض الأصول الظنية أو تقريرها، ويأتي الجواب عن اتباع الظن في الشريعة على أحد المنهجين السابقين في تفسير العمل بالظن في الشريعة، وإن كان الجواب الأشهر عند الأصوليين هو جواب الباقلاني ومن معه، كالجويني، والغزالي، والمعتزلة عمومًا.[1]

المطلب الأول
التطبيقات الأصولية

المسألة الأولى
تصويب المجتهدين

من أشهر الأصول التي بنيت على تفسير العمل بالظن في الشريعة بالعلم بوجوب العمل عند حصول الظن القولُ بالتصويب في مسائل الاجتهاد، أي أن كل مجتهد مصيب؛ لأن المجتهد عندما ينظر في الأدلة الظنية يحصل عند نظره الظن، وحيث حصل الظن فقد حصل العلم بوجوب العمل، ولا مزية لظن على ظن ولا لمجتهد على آخر، فكلهم قد حصل عنده هذا الحكم الكلي القطعي؛ لأن

(١) والمقصود هنا عرض نماذج تؤكد الأثر الأصولي لاختلاف تفسير العمل بالظن في الشريعة، أما الاستقراء فيخرج عن مقصود هذه الدراسة الموجزة.

هذه الأمارات يحصل الظن عندها لا بها، فليس للظنون مسالك حقيقية في العقل كما للعلوم، وإلا لتعلق بها الصواب والخطأ بالنظر لما تقتضيه في نفس الأمر، أو بعبارة أخرى لو كان للظنون مسالك حقيقية كما للعلوم لتعلق بها اعتقاد الرجحان، بحيث يعتقد المجتهد أن هذا الحكم أرجح من ذاك في نفس الأمر، فيحصل عنده العلم باعتقاد الرجحان، ويتعلق به التصويب والتخطئة بالنظر لما في نفس الأمر، ولكنه غير ممكن عند من يسلب الظنيات صفة الأدلة الحقيقية الموصلة إلى المطلوب في نفس الأمر، فالمجتهد يعلم بحصول الظن، ولكن هذا العلم لا يتبعه اعتقاد الرجحان في نفس الأمر.(١)

في حين أن من فسر العمل بالظن في الشريعة باعتقاد الرجحان، يرى أن المجتهد يعلم بحصول ظنه، ثم يعتقد رجحانه في نفس الأمر، فيصوِّب المجتهدين ويخطئهم بالنظر للرجحان في نفس الأمر، فاعتقاد الرجحان عند المجتهد يحتمل الصواب والخطأ بالنظر لمطابقته للواقع أو عدم مطابقته، ولكن المجتهد معذور لأنه قد تعذر العلم برجحان الاعتقاد، فأما اعتقاد الرجحان فهو علمٌ لا ينتفي العذر معه حالة الخطأ؛ لأنه علم بالظاهر، والمجتهد لا يسعه العلم بغيره في أبواب الظنون عمومًا.(٢)

فعلى منهج الباقلاني (المصوبة): الظنيات يحصل عندها العلم بوجوب العمل فقط، وهذا العلم يستوي فيه كل المجتهدين، فيكونوا جميعًا على صواب.

وعلى منهج اعتقاد الرجحان (المخطئة): الظنيات يحصل بها العلم بوجوب العمل، والعلم باعتقاد الرجحان، وهذا العلم الثاني قد يطابق الواقع فيكون صوابًا، وقد لا يطابقه فيكون خطأً، مع عذر المجتهد وأجره في الحالين.

---

(١) انظر: الفصول ٢/٢٠٠ التقريب والإرشاد ١/٢٢١ المعتمد ١/٥ شرح العمد ١/٢٩٠ الحدود ٣٨ قواطع الأدلة ١/٣٣ المنخول ٤٥٧ نهاية الوصول ١/٣٢.

(٢) انظر مسألة التصويب والتخطئة في: العدة ١/١٣١ إحكام الفصول ١/١٧٥ المنخول ٤٥٣ الوصول إلى الأصول ٢/٣٤١ التمهيد ١/٦١ ميزان الأصول ٧٠،٧١ المسودة ٥٧٣ شرح الكوكب المنير ١/٥٣.

والحقيقة أن تفسير العمل بالظن في الشريعة باعتقاد الرجحان أو رجحان الاعتقاد هو الأصل الأول، الذي بُسط بسببه الكلام في التصويب والتخطئة، ويحصل بضبطه نفعٌ عظيم في الأصول والفروع.

المسألة الثانية
تقرير حجية خبر الآحاد

لما كان خبر الآحاد لا يفيد إلا الظن جاء الاعتراض عليه بأن الشريعة قد ذمت اتباع الظن، وهذا منه، فلا يجوز اتباعه.

وقد دُفع هذا الإيراد في النقاشات الأصولية بالمنهجين السابقين في تفسير العمل بالظن في الشريعة:

فعلى منهج من يرد الظن إلى اعتقاد الرجحان جاء الجواب بأن العمل بأخبار الآحاد من قبيل العمل بالظن الغالب، والظن الغالب علم وليس ظنًّا.[(١)]

ومعنى هذا الكلام أن الظن يقبل الزيادة ويتفاوت؛ ولذا سمي بعضه غالبًا بالنظر لقوته، وهذا لا يأتي إلا على منهج من يرد الظن إلى حقيقة في نفس الأمر يتعلق بها الترجيح والتغليب، وهو منهج رد الظن إلى اعتقاد الرجحان.

كما قرر أصحاب هذا المنهج حجية خبر الآحاد بقولهم: إن الظن المنهي عن اتباعه هو الظن الذي لا دليل عليه.[(٢)]

ومعنى هذا أن اتباع خبر الآحاد من اتباع اعتقاد الرجحان والعمل به، ذلك أنه قد قام الدليل عند المجتهد على قضية الرجحان فحصل عنده العلم بها، وهو اعتقاد الرجحان، فيجب العمل به.

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/٣٢٦ كشف الأسرار للنسفي ٢/١٩.

(٢) انظر: العدة ٣/٨٧٤.

وأما على منهج من يجعل الظنيات علامات يجب العمل عندها لا بها، فقد قرروا حجية خبر الآحاد كما يلي:

يجب العمل بخبر الآحاد لدلالة الأدلة القطعية على وجوب اتباع الظن، فالعمل يجب عنده لا به، وهذا اتباع للعلم بوجوب العمل لا للظن الثابت بخبر الآحاد.(١)

فهذا المنهج يجعل أخبار الآحاد علامة على وجوب العمل بها فقط، بينما المنهج الأول يرى أن أخبار الآحاد تفيد العلم باعتقاد رجحان ما دلت عليه.

والحقيقة أن المطالع للنقاشات الأصولية يجد أن أغلب علماء الأصول يلتمسون القطعية لأخبار الآحاد من جهة الأدلة القاطعة الدالة على وجوب العمل بها، ولا يعولون كثيرًا على استفادة العلم واليقين من جهة اعتقاد الرجحان؛ وذلك لأن المنهج الغالب على الكتابات الأصولية المتقدمة يجعل الأدلة الظنية مجرد علامات لا يحصل بها العلم ولا حتى الظن، بل الظن يحصل عندها، وهذا معنى كونها علامات.

وهذا المنهج يُضعِف من شأن هذه الأدلة ومنها أخبار الآحاد، ويسلبها قيمة استدلالية عظيمة، سيما في باب العقائد، ولم يقبلوا تقويتها بالقرائن لتفيد العلم.(٢)

فمنهج الباقلاني ومن وافقه هو الغالب في تقرير حجية خبر الآحاد، وقد اتضح أنه لا يكفي، وأننا إن أردنا الاستدلال به في العلم والعمل جميعًا فلابد من رد العمل به إلى اعتقاد الرجحان، ويكون من قبيل العمل بالعلم لا الظن، وتتوسع دلالته لتشمل الاعتقاد والعمل معًا.

---

(١) انظر: انظر: شرح اللمع ٢/ ٦٠٠ المستصفى ١/ ١٥٤ التمهيد ٣/ ٨٠ روضة الناظر ١/ ٣٦٧ الوصول إلى الأصول ٢/ ١٧٢ تيسير التحرير ٣/ ٨٢.

(٢) انظر: روضة الناظر ١/ ٣٥٣ مجموع الفتاوى ١٨/ ٤٠ المسودة ٢٤٠ شرح مختصر الروضة ٢/ ٨٥.

وعلامة منهج الباقلاني ومن وافقه في الكتابات الأصولية أنهم يقولون عند تقرير العمل بأي دليل ظني: (يجب العمل عنده) ولا يقولون (يجب العمل به)، وذلك لأن العمل وجب عندهم بدليل قطعي، جُعلت هذه الأمارة الظنية علامة عليه فقط، والأدلة الموجبة هي الأدلة القطعية الدالة على وجوب العمل بالظنيات، فكأن الأدلة الظنية عندهم تشبه أدلة وقوع الأحكام، التي تقع الأحكام عندها لا بها، ولا تشبه أدلة مشروعية الأحكام التي يجب العمل بها مباشرة.

المسألة الثالثة
تقرير حجية الإجماع المنقول بالآحاد

نقل عبدالعزيز البخاري اتفاق العلماء على أن الإجماع المنقول بطريق الآحاد لا يفيد العلم، وأن اختلافهم إنما هو في أن الإجماع المنقول بطريق الآحاد هل يوجب العمل أم لا؟[1]

وقد جاء تقرير العمل به على منهج من يرد الظنيات إلى أدلتها القاطعة المفيدة وجوب العمل بها:

وذلك أن الإجماع الظني يحصل الظن عنده، وحيث وجد الظن فقد وجب العمل به قطعًا كسائر الظنيات، أما العلم فلا يستفاد إلا من الإجماع القطعي.[2]

وجاء تقرير حجيته عند ابن قدامة على منهج من يرد الظنون إلى اعتقاد الرجحان، فقال:

«الظن متبعٌ في الشرعيات، والإجماع المنقول بطريق الآحاد يغلب على

---

(١) كشف الأسرار ٣/٤٨٥ وانظر المسألة في: التمهيد ٣/٣٢٣ روضة الناظر ٢/٥٠٠ شرح تنقيح الفصول ٣٣٢ شرح مختصر الروضة ٣/١٢٨ تيسير التحرير ٣/٣٦١ فواتح الرحموت ٢/٢٤٢.

(٢) انظر: التمهيد ٣/٣٢٣ المحصول ٢/٧٣ شرح مختصر الروضة ٣/١٢٨، ١٢٩.

الظن، فيكون ذلك دليلًا كالنص المنقول بطريق الآحاد».[١]

ومعنى كونه يغلب على الظن أنه يحصل به اعتقاد الرجحان؛ لأن كون الظن غالبًا معناه أنه قابل للزيادة والتفاوت والرجحان في نفس الأمر، وهي من صفات الظن عند من يرد الظنون إلى اعتقاد الرجحان.

والحقيقة أننا إن قلنا باستفادة العلم من أخبار الآحاد فالإجماعات المنقولة بطريق الآحاد أولى؛ لأن الظن واقعٌ في ذات خبر الواحد وطريقه، والإجماع إنما وقع الظن في طريقه لا في ذاته، وإذا استفيد العلم من الأول فمن الثاني أولى.[٢]

والمراد بالعلم هنا العلم الظاهر، أو اعتقاد الرجحان.

والخلاصة بعد هذه الشواهد: أن المنهج الغالب في الكتابات الأصولية التهوين من الظنيات، وقصرها على العمل لا العلم، بل إنها مجرد علامات يحصل عندها العلم بوجوب العمل، وهذا بسبب منهج المتكلمين ومبالغتهم في طلب القطعية المطلقة في كل القضايا، مع أن الواقع أن اليقين قد يستفاد من صفات متعددة بعضها ترجع إلى الأدلة، والبعض الآخر يرجع إلى المجتهد والمستدل نفسه، وحيث كان هذا سبيل اليقين فليس يبعد أن يحصل عند بعض المجتهدين اليقين بهذه الأدلة الظنية، سيما أن القرائن قد تحتف بالدليل الظني فتقويه فيحصل العلم به.

وإرجاع اليقين إلى صفات المستدل وحاله وطبعه هو المتوافق مع منهج رد الظنون إلى اعتقاد الرجحان، فإن العلم باعتقاد الرجحان هو أول درجات العلم المحصَّلة من النظر في الظنيات، وحيث حصَل فقد يتقوّى بالقرائن.

والمقصود هنا أن الظنون يجب أن تأخذ ابتداءً صفة الدليل الموصل إلى

(١) روضة الناظر ٢/٥٠١.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/١٢٨، ١٢٩ والطوفي ذكر هذا الوجه لتقرير العمل به لا العلم.

مطلوب على الحقيقة، مهما كان ضعف إنتاجه لهذا المطلوب، وحيث حصل فإن اعتقاد المجتهد والمستدل يتعلق بهذه الصفة، وهذه الحالة هي (اعتقاد الرجحان) بمعنى أن يعتقد المجتهد أن ظنه يرجع إلى حقيقة في نفس الأمر قد يصيبها وقد يخطئها،وهذه الدرجة علم لا ظن، وحيث حصلت هذه الدرجة من الاستدلال فيمكن أن تتقوى بالقرائن.

فأما عند من يسلب الظنيات أي قيمة استدلالية فلا سبيل إلى تزايد الظن أو غلبته عنها؛ لأن الظنيات عندهم على درجة واحدة، فالأدلة إما أن تفيد العلم واليقين ابتداءً، وإما ألا تفيد شيئًا في باب الاستدلال، بل تكون مجرد علامات وأمارات يحصل الظن عندها لا بها، وحيث حصل الظن فقد وجب العمل قطعًا.

المطلب الثاني
التطبيقات الفقهية

المسألة الأولى
اليقين لا يزول بالشك

من أشهر القواعد الفقهية التي تتعلق باعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد قاعدة: (اليقين لا يزول بالشك)، وقد اعتُرض على صياغة هذه القاعدة باعتراض مفاده: أنه يفهم من ظاهرها جواز اجتماع اليقين والشك في حال واحدة، وهذا عقلًا ممتنع؛ لأن اليقين لا بقاء له إذا ورد الشك على ذات المحل، فاليقين يزول بالشك عقلًا.(١)

وقد جاء الجواب عن هذا الاعتراض بأن تقدير القاعدة: حكم اليقين

(١) انظر: الفصول في الأصول ٣/٣٥٥ المجموع ١/٢٢٩ الأشباه والنظائر لابن الوكيل ٢/٢١٨ الأشباه والنظائر لابن السبكي ١/١٣ قاعدة اليقين لا يزول بالشك للباحسين ٢٢٣،٢٢٤.

السابق لا يزول بالشك الطارئ، لا أن المراد جواز اجتماع اليقين مع الشك في حال واحدة.[1]

والحقيقة أن هذا الجواب يمكن أن يكون أكثر قوة لو ربط باعتقاد الرجحان؛ ذلك أن اعتقاد الرجحان السابق يستمر العلم به، ولا يزول حتى مع الشك؛ لأن الشك متعلق برجحان الاعتقاد، واليقين متعلق باعتقاد الرجحان السابق، فالمكلف لحظة الشك في الطهارة متيقن أنه كان متطهرًا، وهذا اليقين هو اعتقاد الرجحان السابق، بينما هو الآن يشك في بقاء تلك الطهارة، وهذا الشك متعلق برجحان الاعتقاد.

وهذا الموضع من الفروق بين اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد، فرجحان الاعتقاد يزول مع تغير الظن، بينما اعتقاد الرجحان لا يزول، فعلمك بحصول الظن تجاه أمر في زمن، لا يزول حتى وإن تغير ظنك تجاه ذلك الأمر.

وقد وضح هذا الفرق ابن السبكي فقال:

«رجحان الاعتقاد إنما يحصل حالًا فحالًا، وأما اعتقاد الرجحان فقد يكون يعتقد في وقت قطعًا رجحان أمرٍ عنده في الماضي».[2]

وقال: «الظن السابق معلومٌ الآن».[3]

وتطبيقه هنا أن المكلف متيقن عند صلاة العصر أنه كان على طهارة عند صلاة الظهر، فهذا هو اعتقاد الرجحان السابق، بينما هو شاكٌّ في بقاء طهارته الآن، فهذا هو رجحان الاعتقاد، وقد تغير بين حال الظهر وحال العصر.

ويترتب على هذا أن المكلف لم يبنِ الحكم على يقين سابق زائل، بل هو بناه على يقين موجود إلى الآن، وهو اعتقاد الرجحان السابق.

---

(١) انظر: المصادر السابقة.

(٢) الإبهاج ٣/٢٦٦.

(٣) المصدر السابق ٣/٢٦٧.

ولم يحصل اجتماع الشك واليقين والحالة هذه؛ لاختلاف المحل، فالعلم متعلق باعتقاد الرجحان السابق، والشك متعلق برجحان الاعتقاد الآن، بل إن شئت قل إن المكلف قد اجتمع في نفسه علمان: علمه أنه كان متطهرًا، وعلمه أنه شاكٌّ في الطهارة الآن، فيبنى الحكم على العلم الأول، وهو معلوم للمكلف الآن.

وهذا التوجيه قد يكون مقصودًا للفقهاء حين قالوا: حكم اليقين السابق لا يزول بالشك، ولكن ربطه باعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد لم يكن صريحًا عندهم.

المسألة الثانية
الطهارة

المتأمل في أبواب العبادات والمعاملات كلها يجد أن الشريعة أناطت التكليف باعتقاد الرجحان دون رجحان الاعتقاد، وذلك في مواطن الظنون التي يعسر فيها العلم، وهذا من يسر الشريعة وسماحتها؛ لأن اليقين متعذر في هذه المواطن، فلم يُطلب من المكلف إلا تحصيل العلم بالظاهر، أو اعتقاد الرجحان.[(١)]

ففي باب الطهارة أمر المكلف أن يتحرى طهارة الماء الذي يرفع به الحدث، وليس معنى هذا أن المكلف قادرٌ على تحصيل اليقين في نفس الأمر أن هذا الماء طاهر، بل المطلوب منه أن يحصّل علمًا دون ذلك ويقينًا دون ذلك اليقين، وهو اعتقاد الرجحان، فمتى غلب على ظنه أن هذا الماء طاهر فقد حصل عنده العلم بحصول هذا الظن، بعد أن بذل الأسباب المطلوبة للتحري، فيجوز له أن يتوضأ به والحال ما ذكر، ثم لو كان في نفس الأمر نجسًا لم يضره ذلك؛ لأنه قد أدى ما كلف به من تحصيل العلم الظاهر أن هذا الماء طاهر، أما العلم بحال الماء في نفس الأمر فلم يكلف به لتعذره.[(٢)]

(١) انظر: قواعد الأحكام ٢/ ٣٩ فقد ذكر أمثلة كثيرة تشهد لذلك من أبواب الشريعة كلها.
(٢) انظر: قواعد الأحكام ٢/ ٣٩.

وكذلك طهارة الثياب ونحوها، يتعلق التكليف فيها باعتقاد الرجحان دون رجحان الاعتقاد؛ ولذلك يجوز للمسلم أن يضع ثيابه عند المغاسل الحديثة، ثم يلبسها على أنها طاهرة ظاهرًا، فليس له إلا العمل باعتقاد الرجحان، أما رجحان الاعتقاد فليس من سبيل إليه، فقد تكون غسلت مع أخرى نجسة، فتكون نجسه في نفس الأمر، طاهرة في الظاهر، فتصح الصلاة فيها بناءً على اعتقاد المكلف رجحان أنها طاهرة، وكونه بنى طهارتها على أسباب شرعية توجب هذا الاعتقاد، من إقبال الناس على هذه المغاسل، وثقة المسلمين بعملهم، وعدم ظهور ما ينافي ذلك.

ويتضح هذا الجانب أكثر في حكم من صلى في ثوب يعتقد أنه طاهرٌ، ثم بان نجسًا بعد الصلاة، مع تيقنه بعد الصلاة أنه صلى والنجاسة عليه، فقد رجح ابن قدامة صحة صلاته، في حين أن من صلى في ثوب وعليه نجاسة يسيرة قد علمها قبل الصلاة فصلاته باطلة.[1]

والفرق بين المسألتين ظاهر، فالأول صحت صلاته بناء على اعتقاده طهارة الثوب قبل أن يصلي، فهذا هو اعتقاد الرجحان، وقد بُني عليه صحة الصلاة، مع أن الواقع لم يطابق هذا الاعتقاد، فقد بان أن الثوب نجس.

فأما الثاني فلم يحصل عنده العلم بطهارة الثوب ابتداءً، فلم يوجد علمٌ بالطهارة يمكن أن نبني عليه تصحيح صلاته، بل هو يعتقد نجاسة الثوب قبل أن يدخل في الصلاة.

وهذا يبين أن التكليف منوطٌ باعتقاد الرجحان لا برجحان الاعتقاد؛ ولذلك لو صلى في ثوب عليه بقعة يعتقد أنها نجاسة فصلاته باطلة، حتى وإن بان بعد الصلاة أن البقعة طاهرة؛ لأنه أدى صلاته وهو يعتقد نجاسة الثوب الذي صلى فيه، وهو اعتقاد لا يمكن أن نبني عليه صحة صلاته.[2]

---

(١) انظر: المغني ٢/٤٦٥، ٤٨٠.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ١٣٤.

والخلاصة في باب الطهارة أن المسلم يتحرى ليصل إلى عدم العلم بما يخالف اعتقاده الطهارة، لا ليصل إلى العلم بعدم ما يخالف اعتقاده، فالأول هو اعتقاد الرجحان، وهو مناط التكليف، والثاني هو رجحان الاعتقاد في نفس الأمر، والعلم به متعذر وعسير؛ لذا لم يتعلق به التكليف.

المسألة الثالثة

استقبال القبلة

استقبال القبلة منوطٌ باعتقاد الرجحان لا برجحان الاعتقاد؛ ولذلك فالمسلم إذا دخلت عليه الصلاة وهو في موضع التحري ليس عليه سوى النظر في علامات القبلة وأماراتها في الأرض والسماء، وحيث غلب على ظنه جهة ما فقد حصل عنده اعتقاد الرجحان، فيصلي إلى تلك الجهة، وصلاته صحيحة، حتى وإن ظهر له بعد الصلاة أن تحريه خاطئ؛ لأنه بنى قبلته على اعتقاد صحيح، وهو اعتقاد الرجحان.

قال العز بن عبدالسلام: «من ظنّ الكعبة في جهة، فإنه يقطع بوجوب استقبال تلك الجهة، ولا يقطع بكون الكعبة فيها».[1]

ويقرّب هذا أكثر في باب القبلة: أن الفقهاء ذكروا أن المسلم لو استدل على القبلة بنجمٍ يظنه الجدي، فبان خلافه، فإن استدلاله صحيح، وصلاته صحيحة.[2]

والسبب هنا أنه بنى صلاته على اعتقاد صحيح، وهو اعتقاد أن هذا النجم هو الجدي، والاستدلال به على جهة القبلة، فهنا حصل اعتقاد الرجحان، وبني عليه تصحيح استقبال القبلة.

---

(١) قواعد الأحكام ٢/١١١.

(٢) انظر: القواعد لابن رجب ١١٨.

المسألة الرابعة
تحري هلال رمضان

المسلم مأمور بتحري هلال رمضان بقوله ﷺ (صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته)[١] والتكليف هنا متعلق باعتقاد الرجحان لا برجحان الاعتقاد، فإذا حصلت أسباب الرؤية المعتادة، وتوافرت شروطها، فقد حصل العلم برؤية الهلال، ووجب الصيام، وهذا من قبيل العمل باعتقاد الرجحان، فلا يضر احتمال كون الشهود رأوا شيئًا غير الهلال في الأفق؛ لأن الشارع لم يوجب العلم بما في نفس الأمر، وإنما علق التكليف بالعلم الظاهر أن الشهر قد دخل، وهذا حاصل، فالشهود حصل عندهم اعتقاد الرجحان بالرؤية مع اندفاع المعارض المعتبر لها، والمتبعون لشهادتهم حصل عندهم اعتقاد الرجحان بعدالة الشهود، وخبرتهم في هذا الباب، وهذا القدر يتحقق عنده التكليف، فيحصل العلم بدخول الشهر، ووجوب الصيام.[٢]

ولا يضر عدم مطابقة علمهم للواقع؛ لأن التكليف منوط بالظاهر لا بما في الواقع ونفس الأمر، ولا يقدح في العلم الظاهر إلا التقصير في بذل أسبابه.

ولذا فإن من الخطأ في هذا الباب التكلّف في محاولة تحصيل العلم بالرجحان في نفس الأمر، سواء عن طريق الحساب الفلكي أو غيره، فإن الشارع لم يعلق التكليف بذلك،[٣] ناهيك عن أن هذه الوسائل لا يحصل عندها الجزم بالرجحان في نفس الأمر، وإنما يقوى عندها اعتقاد الرجحان، بمعنى أنها أيضًا تحتمل الخطأ بالنظر لمطابقة الواقع، والوقائع تشهد لذلك.

ولذلك لما قام المعارض الذي يتعذر معه اعتقاد الرجحان أمر الشارع بإكمال العدة، وذلك بأن غُمّ الهلال بغيم أو نحوه.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال ٢/٧٥٩،٧٦٠.

(٢) انظر: قواعد الأحكام ٢/١٠٥.

(٣) انظر: ترتيب الفروق واختصارها ١٩٩.

المسألة الخامسة
تحري الفقير لإخراج الزكاة

المسلم مأمور أن يتحرى مصرف الزكاة الصحيح ليدفع إليه الزكاة، فلو ظهر له شخص أنه فقير، بعد بذل الأسباب الموصلة إلى العلم بحاله، فدفع إليه الزكاة على أنه من أهلها، فقد أدى ما عليه؛ لأنه يعتقد في نفسه أن هذا الشخص من أهل الزكاة، وقد بنى اعتقاده على أسباب صحيحة توجبه، وهذا هو اعتقاد الرجحان.

وعليه لو كان هذا الشخص غنيًّا في نفس الأمر حرُم عليه أخذ الزكاة، ولكنها تجزئ مخرجها بناءً على العلم الظاهر.

بل إن بعض الفقهاء لم يوجبوا عليه إعادة إخراجها حتى وإن تبين له حال هذا الشخص بعد الإخراج، وهم بهذا بنوا الحكم على اعتقاد الرجحان، ولم ينقضوه بسبب عدم مطابقته للواقع؛ لأنه لم يقصر في التحري، وبنى عمله على علم صحيح.[١]

المسألة السادسة
تحري إصابة الجمرة عند الرمي

يذكر الفقهاء أن الرمي لا يجزئ إلا أن يقع الحصى في المرمى، وهم بهذا يعلقون التكليف باعتقاد الرجحان لا برجحان الاعتقاد؛ ولذلك قال ابن قدامة: «وإن كان الظاهر أنها وقعت فيه أجزأته؛ لأن الظاهر دليلٌ».[٢]

فالواجب إذن أن يتحرى إصابة المرمى، وحيث حصل عنده اعتقاد أنه أصابه، بعد بذل أسبابه المشروعة فقد أجزأه.

(١) انظر: تقويم الأدلة ٤١٤ العدة ٥/١٥٧٧ المبسوط ١٠/١٨٧ الأشباه والنظائر للسيوطي ٢٩١ الأشباه والنظائر لابن نجيم ١٣٤.

(٢) المغني ٥/٢٩٦.

وليس من الأسباب المشروعة التدافع وإيذاء المسلمين من أجل تيقن إصابة المرمى؛ لأن هذا خارج التكليف في هذا الباب، فالشارع لم يكلف الحاج الجزم بإصابة المرمى، أو العلم بالإصابة حقيقة، بل كلفه اعتقاد الرجحان، أو الأخذ بالعلم الظاهر أنه أصابه، وما دون ذلك ضرب من التكلف لا تقره الشريعة.

المسألة السابعة
الشهادة

بناء الأحكام الدنيوية على الشهادة من قبيل ربط الأحكام بالعلم الظاهر واعتقاد الرجحان، فعندما يكون الشاهد عدلاً في الظاهر، مع توافر شروط الشهادة وانتفاء موانعها، فإنه يحصل بشهادته اعتقاد صدق ما شهد به، وهذا الاعتقاد تبنى عليه الأحكام، مع احتمال عدم مطابقته للواقع، فقد يكون الشاهد كاذبًا، أو واهمًا فيما شهد به، ولكن هذا المعنى لا يؤثر في ردّ الشهادة؛ لأن الشارع ربط الحكم هنا باعتقاد الرجحان لا برجحان الاعتقاد.

ولذلك ذهب بعض الفقهاء إلى أن حكم الحاكم بشهادة الشاهدين لا ينقض حتى وإن بان له أنهما فاسقان بعد الشهادة، ويغرم الشاهدين إن كان في قضية مال.[1]

والسبب أن الحاكم بنى الحكم على العلم الظاهر، فهو يعتقد أنهما عدلان، والعدالة قد تخفى أحيانًا، فلا يطابق الاعتقادُ الواقعَ، والشارع كلف الحاكم النظر في الأسباب المؤدية إلى العلم الظاهر، وهو عدم العلم بالفسق، ولم يكلفه الوقوف على الواقع ونفس الأمر، وهو العلم بعدم الفسق؛ لأن ذلك متعذر، فالأول يتعلق به اعتقاد الرجحان، وهو علم قد حصل عند الحاكم، وقضى به، والثاني يتعلق به رجحان الاعتقاد في نفس الأمر، وهو الذي بان بعد الحكم بشهادتهما.

(١) انظر: المغني ١٤/٢٥٨ قواعد الأحكام ٢/١١٩.

المسألة الثامنة

القضاء

في الحديث المتفق عليه: «**إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئًا فلا يأخذه؛ فإنما أقطع له قطعة من النار**».[1]

في هذا الحديث ربْط أحكام القضاء باعتقاد الرجحان لا برجحان الاعتقاد؛ ذلك أن القاضي ينظر في حجج المتخاصمين، وبيّناتهم، ليصل لاعتقاد أن الحق في هذه الجهة أو تلك، وحيث حصل عنده هذا العلم فيجوز له الحكم به، فالقاضي حينما يقضي لزيد على عمرو يعتقد أن الحق مع زيد، وهذا الاعتقاد بناه على طريق صحيح، وقد حصل عنده العلم به، فلا يضره احتمال كون حكمه غير مطابق للواقع، بأن كان الحق لعمرو على زيد؛ لأن الشارع لم يكلفه العلم بما في نفس الأمر، وإنما كلفه الأخذ بأسباب العلم الظاهر واعتقاد الرجحان والقضاء به.[2]

وإنما يلام القاضي إذا قصّر في الأسباب المحصِّلة لاعتقاد الرجحان، بحيث بنى اعتقاده على طريق غير صحيح، أو ترك أسبابًا لا خفاء فيها، لو أخذ بها لاختلف اعتقاده وحكمه، وفي هذه الحالة قد ينقض حكمه.

قال ابن السبكي: «فإذا حكم للخارج معتقدًا أنه لا بينة للداخل ثم جاءت البينة، فقد ظهر أمرٌ لو قارن لمنع ظنًا، والظن السابق معلومٌ الآن، وهذا هو اعتقاد الرجحان الذي أشرنا إليه من قبل، وقد اختلف الأصحاب ههنا في النقض».[3]

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب موعظة الإمام للخصوم، ص ١٣٦٨ رقم (٧١٦٩)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة، ١٣٣٧/٣ ،رقم (٢٦٧٥).

(٢) انظر: قواعد الأحكام ٤٢/٢.

(٣) الإبهاج ٢٦٧/٣.

ثم قال: «ومن قال بالنقض فوجهه أنه عالمٌ بظنه، وبأنه إنما حكم معتقدًا عدم بينة الخارج، فهو قاطعٌ بما كان يمنعه من الحكم لو قارن».[1]

أي أنه حصل تعارض بين اعتقاد الرجحان الذي بني عليه الحكم، واعتقاد الرجحان الحادث، فيقدم الحادث؛ لأنه بُني على سبب لو قارن الاعتقاد السابق لغيره، ولتغير معه الحكم.

وخلاصة ما تقدم من تطبيقات فقهية: أن الأحكام الفقهية في أبواب الظنون لم تبنَ على رجحان الاعتقاد وهو الظن، وإنما بنيت على العلم بحصول هذا الرجحان في نفس المكلف، وهو اعتقاد الرجحان، وهذا العلم له أدلة وأسباب تقتضيه شرعًا، متى فرّط المكلف في تحصيلها وتحريها فاعتقاده فاسد، لا يصح له بناء العمل عليه.

المطلب الثالث
الجمع بين العمل باعتقاد الرجحان وبين قاعدة: (لا عبرة بالظن البيّن خطؤه)

الشارع ربط التكليف في أبواب الظنون باعتقاد الرجحان، بمعنى أن المكلف ينظر في الأسباب التي يحصل بها العلم الظاهر عنده، فيعلم أن هذا الأمر راجح عنده، فيعمل حينئذٍ، وتبرأ ذمته بذلك.

وهذا التقعيد لا يشترط سلامة هذا العلم في العاقبة، ومطابقته للواقع، فلو بان هذا الاعتقاد غير مطابق للواقع فالعمل صحيح؛ لأنه بني على اعتقاد صحيح وقت العمل، ولم يقصر المكلف في طلب العلم الظاهر، وقد حصل عنده العلم برجحان أمر على آخر، فعمل بهذا العلم.

---

(١) المصدر السابق ٣/٢٦٧.

هذا المعنى يبدو معارَضًا في الظاهر بالمعنى الذي دلت عليه قاعدة (لا عبرة بالظن البين خطؤه)، والتي تدل على أن الظن المعتبر هو الذي يؤول إلى الصواب فقط، فأما إن بان في المآل خطأً فلا يجوز أن تبنى عليه الأحكام الشرعية.(١)

ويذكرون من فروع هذه القاعدة:

- لو ظنّ المسلم أن وقت الفجر قد دخل فصلى الفجر، ثم بان أن الفجر لم يطلع فصلاته باطلة.(٢)
- لو صلى في ثوب يظنه طاهرًا، ثم رأى عين النجاسة بعد الصلاة، فصلاته باطلة.(٣)

ومعنى هذا إبطال الأحكام التي بنيت على اعتقاد الرجحان في حال لم يتطابق اعتقاد المكلف مع الواقع، وتصحيحها ظاهرًا في حال خفاء الواقع، بشرط عدم ظهور ما يناقض هذا الاعتقاد.

وهذا المعنى لا يجعل مزية لربط الأحكام باعتقاد الرجحان، سوى الرخصة في البناء عليها حالة خفاء الواقع، وحيث انكشف الواقع بما يخالف اعتقاد المكلف وعلمه وجب نقض العمل.

ومما يزيد الإشكال في هذا الباب ما ظهر لي من اضطراب الفقهاء في الأحكام التي تبنى على الظن الذي بان خطؤه، فتارة تجدهم ينقضون العمل، وتارة تجدهم يمضونه، في مسائل متشابهة.(٤)

---

(١) انظر هذه القاعدة في: المنثور ٢/٣٥٣ الأشباه والنظائر للسيوطي ٢٨٩ الأشباه والنظائر لابن نجيم ١٣٤ درر الحكام ١/٦٤ المدخل الفقهي العام ٢/٩٧٦.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ١٣٤.

(٣) انظر: تقويم الأدلة ٤١٤.

(٤) انظر: التقديرات الشرعية للدكتور مسلم الدوسري ٤٦٤ حيث يقول: «والمتأمل لواقع الفروع الفقهية التي ترتبط بالخطأ في الظن يجد أن الحكم فيها يتفاوت، فتارة لا يعتبر الظن بناء على الخطأ فيه، وتارة يعمل بموجب هذا الظن فلا يلتفت إلى هذا الخطأ الواقع فيه».

والحقيقة أنني تأملت طويلًا في هذه القاعدة، وأورثت عندي إشكالًا في هذا الباب، حتى وجدت لها تأويلًا سائغًا إن شاء الله تعالى، يحصل به الجمع بين معناها الذي دلت عليه، وبين تصحيح بناء الأحكام على اعتقاد الرجحان، وذلك كما يلي:

شرطُ بناء الأحكام على اعتقاد الرجحان أن يرجع هذا الاعتقاد إلى طريق صحيح، بحيث يبني المكلف اعتقاده على الأسباب الموجبة لهذا الاعتقاد، ويراعي اندفاع المعارض المعتبر لهذا الاعتقاد، وحينئذٍ لا يتهم المكلف بالتقصير وقت العمل بهذا الاعتقاد، حتى وإن بان الواقع غير مطابق لاعتقاده.

وحيث حصل التقصير من المكلف في هذه المرحلة فاعتقاده غير صحيح بالنظر لتخلف شرطه، لا بالنظر لمطابقته للواقع.

ولا ينكشف تقصير المكلف إلا بعد تبين الخطأ في المآل، وظهور الأسباب الموجبة لتغير اعتقاده، والتي أهمل النظر فيها.

وهذا معناه أن المكلف لا يُطلب منه الإحاطة بالأسباب الخفية وقت العمل، وإنما يأخذ بالأسباب الظاهرة، فحيث لم يطابق اعتقاده الواقع لأسباب خفية فاعتقاده صحيح، وعمله أيضًا صحيح.

وقد ظهر لي من خلال تتبع الفروع الفقهية المختلفة المتعلقة بالظن الكاذب أن هذا المعنى ربما يكون مقصودًا للفقهاء، من خلال تفاوت أحكامهم من فرع لآخر.

فلاحظت أنهم يمضون العمل بالظن الذي بان خطؤه إذا كانت الأسباب خفية وغير ظاهرة، ولم يُتهم المكلف بالتقصير في تحصيلها.

فيما يبطلون العمل الذي بني على ظن بان خطؤه لأسباب ظاهرة، ما كانت لتخفى لولا تقصير المكلف في تتبعها قبل العمل.

فعلى سبيل المثال: لو بان خطأ الجهة التي صلى إليها في القبلة بعد تحريه فإنه لا يعيد؛ لخفاء الأسباب.[1]

لكن لو وجد علامات ظاهرة في محيطه تدل على القبلة فإنه يعيد؛ لأنه مقصر في التحري.

وكذلك من أكل معتقدًا أن الفجر لم يطلع، يلزمه القضاء؛ لأنه مقصر في التحري، فاعتقاده لا يبنى عليه عدم القضاء.

قال ابن قدامة: «ولأنه يمكن التحرز منه، فأشبه أكل العامد، وفارق الناسي، فإنه لا يمكن التحرز منه».[2]

وفرّق بعض العلماء بين صلاة المسلم خلف الكافر يظنه مسلمًا، وخلف الأنثى يظنها ذكرًا، وبين صلاته خلف المحدث يظنه متطهرًا، فصححوا الصلاة خلف المحدث، وأبطلوها خلف الكافر والمرأة؛ لأن الحدث يخفى، فيكون معذورًا، وتصحح صلاته بناءً على اعتقاده طهارة هذا الإمام.

بينما لم يصح اعتقاده إسلام الإمام وذكورته؛ لأنهما وصفان لا يخفيان لولا تقصيره في التحري، وبناءً عليه فاعتقاده إسلام الإمام، أو ذكورته اعتقاد غير صحيح، ليس لأنه لم يطابق الواقع، وإنما لاختلال شرطه.[3]

وكذلك لو قبل الحاكم شهادة الفاسق يظنه عدلًا، والكافر يظنه مسلمًا، يكون الحكم الذي بناه على اعتقاد عدالة الفاسق صحيحًا عند بعض الفقهاء، فلا ينقض، بخلاف الحكم الذي بناه على اعتقاد إسلام الكافر؛ لأنه مقصر في شرط اعتقاد الرجحان الذي تبنى عليه الأحكام.[4]

وهكذا يكون تطبيق قاعدة (لا عبرة بالظن البيّن خطؤه) مقيدًا لا مطلقًا،

(١) انظر: القواعد للمقري ١/٢٤٢.
(٢) المغني ٤/٣٩٠.
(٣) انظر: قواعد الأحكام ٢/١١٥ المجموع المذهب ١/٣٩١ القواعد للحصني ٢/٢٨٢.
(٤) انظر: المغني ١٤/٢٥٨.

بمعنى أن الظن المستند إلى الأسباب الخفية تبنى عليه الأحكام حتى وإن بان خطؤه، بخلاف الظن المستند إلى أسباب ظاهرة قصر المكلف في تحريها، فلا تبنى عليه الأحكام.

ويشبه نقض العمل هنا نقض العمل بالاجتهاد الذي بان مصادمًا للنص أو الإجماع، فالمجتهد لولا تقصيره في البحث عن الأدلة لما خالف اجتهاده النص، وهنا لولا تقصير المكلف في تحري الأسباب الظاهرة الموجبة للظن لما أخطأها.

وبناءً عليه فمتى ما بذل المكلف وسعه في تحري الراجح، ولم يقصر في طلب أسباب الظنون، ودفع ما يعارضها، فإن عمله صحيح إن شاء الله؛ لأنه بناه على اعتقاد الرجحان، وهو علمٌ قد استند إلى طريق صحيح وأسباب معتبرة، ولا تنقض الأحكام التي بنيت عليه طابق الواقع أو خالفه.

ومع ما تقدم إلا أن للورع والاحتياط مسلكًا في هذا الباب، ولاشك أن إهمال الظن الذي بان خطؤه، ونقض ما بني عليه هو الأحوط، والورع يقتضيه، ولعل بعض الفقهاء بنى على ذلك في بعض الأبواب، فاختلف اعتداده بالظن الذي تبين خطؤه من باب لآخر.

يقول العز بن عبد السلام في حالة تبيُّن خطأ الظن: «فإن كان في غير الأحكام، كالعبادات والمعاملات، فالورع العمل بالاجتهاد الثاني، إن كان فيه احتياطٌ للعبادات والمعاملات؛ لقوله ﷺ: (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)[1]..».[2]

ولكن المقصود هنا بيان وجه معتبر لإعمال الظن، بما يتوافق مع قاعدة اليسر ورفع الحرج في الشريعة.

---

(١) أخرجه الترمذي في صفة القيامة ٢٢١/٧ والدارمي ٢٤٥/٢ والنسائي ٣٢٧/٨ وقال عنه الترمذي: «حديثٌ صحيح» وصححه الحاكم في المستدرك ١٣/٢.

(٢) قواعد الأحكام ٤٧/٢.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد:

فبعد دراسة موضوع: (اعتقاد الرجحان ورجحان الاعتقاد) يمكن أن ألخص النتائج التي توصلت إليها كما يلي:

١. رجحان الاعتقاد هو الظن، واعتقاد الرجحان هو علم المجتهد بحصول هذا الظن.

٢. شرط اعتقاد الرجحان أن يرجع الرجحان لأسباب وأدلة تقتضيه شرعًا؛ لأن المقصود اعتقاد الرجحان الاستدلالي، فأما اعتقاد الرجحان الوجداني الذي لا يستند إلى طريق معتبر فليس مقصودًا في هذا الباب، وقد يحصل لكل أحد.

٣. اعتقاد الرجحان علم؛ لأن المجتهد يعلم الرجحان عند نفسه، بينما رجحان الاعتقاد ظن؛ لأن المجتهد لا يجزم أن اعتقاده هو الراجح في نفس الأمر.

٤. اعتقاد الرجحان يتعلق بما في نفس المجتهد فقط، ورجحان الاعتقاد يكون في نفس المجتهد ويتعلق بما في نفس الأمر.

٥. اعتقاد الرجحان يرجع إلى عدم العلم بما يخالف الاعتقاد عند المجتهد، ورجحان الاعتقاد يرجع إلى العلم بعدم ما يخالف الاعتقاد في نفس الأمر؛ لذا كان الأول علمًا والثاني ظنًّا.

٦. اعتقاد الرجحان هو حكم الظاهر؛ ولذا سمي (العلم الظاهر)، ورجحان الاعتقاد هو حكم الباطن؛ لذا لا سبيل إلى الجزم به والدليل ظنيٌّ، بل يحتاج إلى دلالة قطعية للعلم به.

٧. يتعلق التكليف في مسائل الاجتهاد والظنيات عمومًا باعتقاد الرجحان، بينما يتعلق التكليف في العقائد والقطعيات بالعلم، فيكلف بما في نفس الأمر.

٨. العمل بالظن جائز في الشريعة، إذا كانت له أدلة تقتضيه وأسباب توجبه، وهو من اتباع العلم، والأخذ به؛ لأن المكلف يعلم بحصول الرجحان بطريقه المعتبر شرعا، وهذا هو اعتقاد الرجحان.

٩. الظن المنهي عن اتباعه في الشريعة هو الظن المجرد الذي لا يعلم المكلف رجحانه، فهو ظن لم يكتسب العلم في أحد جهتيه، وهي جهة الاعتقاد، بأن يعتقد المكلف رجحانه في نفسه بناءً على دلالة أو سبب اقتضى حصول الرجحان.

١٠. أقرب تفسير للعمل بالظن في الشريعة أنه عمل باعتقاد الرجحان، وهو علم لا ظن؛ لأن الظن له أدلة وأسباب تقتضيه حقيقة، وحيث اتبعها المكلف وحصل عنده الرجحان، فقد حصل عنده العلم برجحان هذا الاعتقاد على ذاك.

١١. من لا يرى الظنيات أدلة حقيقة فإنه يفسر العمل بالظن في الشريعة بأنه اتباع للعلم بعد حصول الظن عند المجتهد، وهذا العلم يرجع

إلى قاعدة كلية مقررة في أصول الفقه بأدلة قطعية، وهي أن الشارع أمر المكلف بالعمل عند الظنون، فحيث حصل الظن فقد وجب العمل قطعًا عند الظن لا به.

١٢. الظاهرية ادعوا إمكان حصول العلم برجحان الاعتقاد في بعض الظنيات كأخبار الآحاد والظواهر، وردوا القياس وغيره من أبواب الظنون لأنها لا تفيد العلم، ولم يثبتوا جهة أخرى يستفاد منها العلم غير رجحان الاعتقاد.

١٣. من يفسر العمل بالظن في الشريعة باعتقاد الرجحان يرى أن المجتهدين يخطئون ويصيبون بالنظر لرجحان الاعتقاد في نفس الأمر، ويُعذرون ويؤجرون بالنظر لاعتقاد الرجحان عند أنفسهم.

١٤. من يفسر العمل بالظن في الشريعة بأنه اتباع للعلم عند حصول الظن يصوب كل مجتهد؛ لأن الظنون ليس لها طرفٌ راجح في نفس الأمر يتعلق به الصواب والخطأ، فكانت كل الاجتهادات بالنظر لهذه الجهة صوابا.

١٥. الراجح أن أخبار الآحاد تفيد العلم والعمل معًا؛ لأن المجتهد يعتقد دلالتها على المراد، وهذا الاعتقاد معلوم لدى المجتهد لا مظنون، وهو اعتقاد الرجحان.

١٦. يمكن تفسير قاعدة: (اليقين لا يزول بالشك) بأن المراد بـ (اليقين) اعتقاد الرجحان، فالمكلف حين يطرأ عليه الشك في الطهارة يجتمع في ذهنه العلم بالشك في الطهارة، والعلم بحصول الطهارة سابقًا، وهذا العلم هو الذي يبنى عليه الحكم، وهو اعتقاد الرجحان، وهو المقصود بالقاعدة.

١٧. اتضح من خلال دراسة بعض الفروع التطبيقية أن الشريعة تبني الأحكام على اعتقاد الرجحان، وليس على رجحان الاعتقاد، وهذا من يسر الشريعة وسماحتها؛ لأن رجحان الاعتقاد يتعذر العلم به في كثير من الأحيان، فيكون في ربط التكليف به مشقة عظيمة على المكلفين.

١٨. أمكن الجمع بين قول الفقهاء: (لا عبرة بالظن البيّن خطؤه) وبين بناء الأحكام على اعتقاد الرجحان، بأن المراد تحقق شرط اعتقاد الرجحان، وذلك بأن يُبنَى على أدلة وأسباب معتبرة شرعًا يستند إليها الاعتقاد، وحيث حصل التقصير من المكلف في تحري أسباب الظن الظاهرة فإن اعتقاده رجحان أمر ما يكون اعتقادًا فاسدا، ولا يصح له بناء الحكم الشرعي عليه، وينقض عمله، بخلاف ما لو بذل المكلف جهده في تحري أسباب الظن، ودفْع المعارض المعتبر لحصول الظن، فإن عمله صحيح بناءً على اعتقاد الرجحان، حتى وإن بان خطؤه، بأن كان غير مطابق للواقع.

وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين

والحمد لله رب العالمين

فهرس المصادر والمراجع

١. الإبهاج في شرح المنهاج، تأليف: تقي الدين السبكي وابنه تاج الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.

٢. الإحكام في أصول الأحكام، تأليف: أبي محمد علي بن حزم الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٣. الإحكام في أصول الأحكام، تأليف: سيف الدين علي بن محمد الآمدي، تعليق الشيخ: عبدالرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٤. إحكام الفصول في أحكام الأصول، تأليف: أبي الوليد الباجي، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

٥. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، تأليف: زين الدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٦. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، تأليف: جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٧. الأشباه والنظائر، تأليف: محمد بن عمر بن الوكيل، تحقيق: الدكتور أحمد العنقري، والدكتور عادل الشويخ، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٨. أصول السرخسي، تأليف: أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٩. البحر المحيط في أصول الفقه، تأليف: بدر الدين الزركشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

١٠. البرهان في أصول الفقه، تأليف: إمام الحرمين الجويني، تحقيق الدكتور: عبدالعظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

١١. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: مجموعة من الباحثين، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٦هـ.

١٢. تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول، تأليف: أبي زكريا يحيى الرُّهوني، تحقيق الدكتور: الهادي بن الحسين شبيلي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، دبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٣. ترتيب الفروق واختصارها، تأليف: محمد بن إبراهيم البقوري، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٤. التعريفات، تأليف: علي بن محمد الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٩م.

١٥. التقديرات الشرعية وأثرها في التقعيد الأصولي والفقهي، تأليف الدكتور: مسلم بن محمد الدوسري، دار زدني، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

١٦. تقريب الوصول إلى علم الأصول، تأليف: ابن جزي المالكي، تحقيق: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٧. التقريب والإرشاد، تأليف: القاضي أبي بكر الباقلاني، تحقيق الدكتور: عبدالحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٨. التقرير والتحبير شرح العلامة ابن أمير الحاج الحلبي على التحرير

في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٩. تقويم الأدلة في أصول الفقه، تأليف: أبي زيد الدبوسي الحنفي، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٢٠. التلخيص، تأليف: إمام الحرمين الجويني، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢١. التمهيد في أصول الفقه، تأليف: أبي الخطاب الكلوذاني الحنبلي، تحقيق: مفيد أبو عمشة، ومحمد إبراهيم علي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جماعة أم القرى، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

٢٢. تيسير التحرير، تأليف: محمد بن أمير بادشاه، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٣٥٠هـ.

٢٣. الحدود في الأصول، تأليف: أبي الوليد الباجي، تحقيق الدكتور: نزيه حماد، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر.

٢٤. درر الحكام شرح غرر الأحكام، تأليف: محمد ملا خسرو، مطبعة أحمد كامل، ١٣٢٩هـ.

٢٥. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، تأليف: موفق الدين ابن قدامة المقدسي، تحقيق الدكتور: عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ.

٢٦. سنن الترمذي (الجامع الصحيح) تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٢٧. سنن النسائي (بشرح السيوطي) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٢٨. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، تأليف: شهاب الدين

القرافي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ.

٢٩. شرح العمد، تأليف: أبي الحسين البصري المعتزلي، تحقيق الدكتور: عبدالحميد أبو زنيد، مؤسسة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٣٠. شرح الكوكب المنير، تأليف: ابن النجار الفتوحي الحنبلي، تحقيق: وهبة الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٨هـ.

٣١. شرح اللمع، تأليف: أبي إسحاق الشيرازي، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨، دار الغرب الإسلامي، تونس، سحب جديد، ١٤٢٨هـ.

٣٢. شرح مختصر الروضة، تأليف: نجم الدين الطوفي الحنبلي، تحقيق الدكتور: عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

٣٣. شرح المنهاج، تأليف: شمس الدين محمود الأصفهاني، تحقيق الدكتور: عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الاولى، ١٤١٠ هـ.

٣٤. العدة في أصول الفقه، تأليف: القاضي أبي يعلى الفراء الحنبلي، تحقيق الدكتور: أحمد المباركي، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

٣٥. الفصول في الأصول، تأليف: أبي بكر الرازي الحنفي، تحقيق الدكتور: عجيل النشمي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٣٦. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، تأليف: عبدالعلي الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣٧. قاعدة: اليقين لا يزول بالشك، تأليف: الدكتور يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٨. صحيح البخاري،

٣٩. القاموس المحيط، تأليف: مجدالدين الفيروزآبادي، تحقيق: مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ.

٤٠. القواعد، تأليف: الحافظ ابن رجب الحنبلي، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

٤١. قواطع الأدلة، تأليف: أبي المظفر السمعاني، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٤٢. القواعد، تأليف: تقي الدين الحصني، تحقيق: الدكتور عبدالرحمن الشعلان، والدكتور جبريل البصيلي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٤٣. القواعد، تأليف: محمد بن محمد المقري، تحقيق: أحمد بن عبدالله بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى.

٤٤. قواعد الأحكام في مصالح الأنام (القواعد الكبرى) تأليف: العز بن عبدالسلام، تحقيق: نزيه حماد، وعثمان ضميرية، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.

٤٥. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تأليف: عبدالعزيز البخاري الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٤٦. كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، تأليف: جلال الدين النسفي الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٤٧. المبسوط، تأليف: شمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٣٩٨هـ.

٤٨. المجموع شرح المهذب، تأليف: أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، بدون تاريخ.

٤٩. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبدالرحمن بن محمد ابن قاسم وولده محمد، الناشر دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٢هـ.

٥٠. المجموع المذهب في قواعد المذهب، تأليف: صلاح الدين خليل العلائي، تحقيق الدكتور: مجيد علي العبيدي، والدكتور أحمد خضير عباس، دار عمار، الأردن، ١٤٢٥هـ.

٥١. المحصول في علم الأصول، تأليف: فخر الدين ابن الخطيب الرازي، تحقيق: عادل عبدالموجود، وعلي معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة/الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٥٢. مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تأليف: شمس الدين ابن قيم الجوزية، اختصار: محمد ابن الموصلي، مطبعة دار البيان، مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

٥٣. المدخل الفقهي العام، تأليف: مصطفى أحمد الزرقا، دار الفكر، الطبعة التاسعة، ١٩٦٧م.

٥٤. المستدرك، تأليف: أبي عبدالله الحاكم النيسابوري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٥٥. المستصفى من علم الأصول، تأليف: أبي حامد الغزالي، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٥٦. المسودة في أصول الفقه، تأليف: ابن تيمية الجد، وابن تيمية الأب، وشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.

٥٧. المصباح المنير، تأليف: أحمد بن محمد الفيومي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٥٨. المعتمد، تأليف: أبي الحسين البصري المعتزلي، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٥٩. المغني، تأليف: موفق الدين ابن قدامة المقدسي الحنبلي، تحقيق: الدكتور عبدالله التركي، وعبدالفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

٦٠. المنثور في القواعد، تأليف: بدر الدين الزركشي، تحقيق الدكتور: تيسير الفائق، نشر وزارة الأوقاف بالكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.

٦١. المنخول من تعليقات الأصول، تأليف: أبي حامد الغزالي، تحقيق الدكتور: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

٦٢. المنهاج في ترتيب الحجاج، تأليف: أبي الوليد الباجي، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

٦٣. ميزان الأصول في نتائج العقول، تأليف: علاء الدين السمرقندي الحنفي، تحقيق الدكتور: محمد زكي البر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

٦٤. نفائس الأصول في شرح المحصول، تأليف: شهاب الدين القرافي، تحقيق: حسن معوض، وعادل عبدالموجود، مكتبة نزار مصفى الباز، مكة المكرمة/الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.

٦٥. نهاية السول شرح منهاج الأصول، تأليف: جمال الدين الإسنوي، تحقيق الدكتور: شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٦٦. نهاية الوصول في دراية الأصول، تأليف: صفي الدين الهندي، تحقيق: الدكتور صالح اليوسف، والدكتور سعد السويح، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة/الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.

٦٧. الوصول إلى الأصول، تأليف: أبي الفتح ابن بَرهان البغدادي، تحقيق الدكتور: عبدالحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

فهرس المحتويات

مقاصد الشريعة وحقوق الإنسان في زمن الحرب

إعداد:
د. هيفاء بنت أحمد باخشوين
أستاذ أصول الفقه المساعد بكلية الآداب
جامعة الدمام

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

فقد بعث الله سبحانه وتعالى سيدنا محمدًا ﷺ بهذا الدين القويم، وبهذه الشريعة السمحة، التي أتمها ورضيها لعباده المؤمنين، وبين سبحانه في مواضع كثيرة من كتابه الكريم، أن هذه الشريعة قائمة على العدل والقسط، والمصلحة والحكمة، والإحسان والرحمة، فهو سبحانه وتعالى من كمال رحمته بعباده وعظيم فضله عليهم، لا يأمرهم إلا بالعدل والحق، والإحسان والبرّ، ولا ينهاهم إلا عن الظلم والباطل، والفحشاء والمنكر، قال عز وجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ۝٩٠﴾ [النحل:٩٠].

ولقد أجمع العلماء على أن المقصد الكلي للشريعة الإسلامية، هو تحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، فما من حكم شرعه الله سبحانه أمرًا كان أو نهيًا إلا وهو جالب لمصلحة، أو دارئ لمفسدة، أو جالب ودارئ في آن واحد.

وهذه المصالح هي جماع حقوق الإنسان، التي تنحصر على اختلاف مسمياتها، وتنوع مقتضياتها في حفظ الكليات الخمس، وهي حفظ الدين،

والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وحفظ ما يخدمها ويكملها من الحاجيات والتحسينيات.

ولقد كفلت الشريعة الإسلامية حقوق الإنسان أثناء شنّ الحروب، قبل أكثر من أربعة عشر قرنًا، في وقت كان العالم يغطّ في سبات عميق، ويخيم عليه كثير من الجهل والتخلف، والظلم والتعسف، وما الوثائق والصكوك الدولية التي يتباهى بها الغرب حول حقوق الإنسان إلا وليدة هذه العصور الحديثة.

ولما كان المبدأ في الإسلام هو إحلال السلام، أما الحرب فلا تقوم إلا لضرورة، لذا فإن الإسلام قد كفل حماية حقوق الإنسان مهما كان انتماء أو عقيدته هذا الإنسان.

أهمية الموضوع:

١. إنّ مصطلح حقوق الإنسان أصبح كثير التداول في عصرنا الحاضر؛ لذا كان من المهم تأصيله وتخريجه على ما يقابله من اصطلاحات ومفاهيم فقهية.

٢. إبراز سبق الشريعة الإسلامية، للقوانين الوضعية، والمواثيق الدولية، في حفظ حقوق الإنسان حال الحرب، ورعايتها، وإحاطتها بأحكام خاصة، تحرم المساس به والاعتداء عليه.

٣. بيان عظم الأخطاء التي بات يتعرض لها الإنسان في الوقت الحاضر؛ جراء نشوب العديد من الحروب والصراعات الداخلية والإقليمية والدولية، وموقف الشريعة الإسلامية من ذلك.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة تناولت هذا الموضوع، بيد أنّ هناك دراسات ذات صلة بالموضوع، و منها:

- (حقوق الإنسان في الإسلام) بحث لحميد الشيخ مبارك، نشر في مجلة الهداية – البحرين، عام ٢٠٠٢م.
- (أسبقية الإسلام في حقوق الإنسان) بحث لرائف محمد غنيمات، نشر في مجلة منار الإسلام عام ٢٠٠٢م.
- (حقوق الإنسان وقت الحرب في الشريعة الإسلامية) عبدالواحد ذنون طه، جامعة الزرقاء الأهلية ٢٠٠٢م، وهو جزء من كتاب.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى عدة أمور منها:

- الإسهام في إقامة الحجة والبرهان على حركيّة الشريعة الإسلامية ومرونتها وواقعيتها، في تقرير هذه الحقوق، وتأصيلها، وتشريع الأحكام اللازمة لحفظها وحمايتها.
- إظهار الجانب الإنساني للإسلام الذي بات متهمًا بالإرهاب، وعدم مراعاة حقوق الإنسان.
- محاولة اقتراح الوسائل والسبل؛ من أجل تنمية حقوق الإنسان وتطويرها في زمن الحرب، ونشر الوعي بها.
- الوقوف على العوامل التي تحدّ من تطبيق حقوق الإنسان أثناء الحروب.
- التذكير ببيان ما تحتويه مقاصد الشريعة من حقوق، وما تتضمنه من التزام حقيقي بذلك.

طريقة التنفيذ (تصميم البحث والتجارب):

تقتضي الدراسة اتِّباع المنهج الاستقرائي التحليلي الموضوعي؛ وذلك

من خلال تتبع مقاصد الشريعة الإسلامية، للوقوف على حقوق الإنسان في زمن الحروب، واستنطاق نصوص الشارع في إبراز تلك الحقوق.

أما عن منهج البحث، فكان وفق الآتي:

١. استقراء الأقوال من مصادرها المعتمدة، فضلًا عن تتبع الأدلة من الكتاب والسنة، وبيان وجوه الدلالة فيها.

٢. دراسة المسائل الواردة في مباحث ومطالب الخطة، وربطها بالأمثلة والشواهد الفقهية، التي تُعِين على فهم المسألة وتقربها للأذهان، وبيان أقوال أهل العلم فيها، واختيار الراجح من الأقوال في المسألة إن اختُلف فيها.

٣. الاستفادة من المصادر الأصيلة، والكتب التي تناولت الموضوع وتوظيفها فيما يخدمه. كما تمت الاستفادة من الشبكة العالمية، وقواعد المعلومات في مكتبة جامعة الدمام.

٤. توثيق المادة العلمية في البحث وفق الآتي:

- عزو الآيات القرآنية، ببيان اسم السورة ورقم الآية.
- تخريج الأحاديث والآثار الواردة في صلب البحث، فإن كان الحديث أو الأثر في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بتخريجه منهما، وإلا خرجته من كتب السنة الأخرى المعتمدة، مع ذكر أقوال أهل الحديث فيه.
- عزو نصوص العلماء وآرائهم لكتبهم مباشرة، إلا إذا تعذر ذلك.
- بيان معاني الألفاظ الغريبة من مصادرها المعتمدة.

خطة البحث:

سينتظم البحث بمشيئة الله تعالى في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

المقدمة: تشتمل على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وخطة البحث.

المبحث الأول: المقاصد الشرعية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف المقاصد الشرعية.

المطلب الثاني: أنواع المقاصد الشرعية، وأهمية دراستها.

المبحث الثاني: حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف حقوق الإنسان.

المطلب الثاني: التأصيل الشرعي لحقوق الإنسان في الإسلام، وبيان العلاقة بين حقوق الإنسان ومقاصد الشريعة الإسلامية.

المطلب الثالث: المقارنة بين الميثاق الدولي لحقوق الإنسان، وما جاءت به الشريعة الإسلامية.

المبحث الثالث: الحقوق الثابتة للإنسان في زمن الحرب، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الحقوق الثابتة للإنسان قبل الحرب.

تمهيد: في بيان مدلول الحرب، والألفاظ ذات الصلة.

أولًا: الباعث على الحرب في الإسلام، وكيفية البدء بها.

ثانيًا: حق الإنسان في الحياة، وفي العيش بأمان.

ثالثًا: مقاصد الشريعة من الحقوق الثابتة للإنسان قبل الحرب.

المطلب الثاني: الحقوق الثابتة للإنسان أثناء الحرب.

تمهيد: سياسة الإسلام في تحديد صفة المقاتلين والأعداء.

أولًا: حقوق المدنيين: حق النساء والصبيان والشيوخ والرهبان والزمنى والأجراء.

ثانيًا: حقوق الحربيين:

أ- النهي عن المثلة والتعذيب بالنار، ومتابعة الفارين.

ب- أسلحة ووسائل القتال.

ثالثًا: مقاصد الشريعة من الحقوق الثابتة للإنسان أثناء الحرب.

المطلب الثالث: الحقوق الثابتة للإنسان بعد الحرب.

أولًا: حقوق المرضى والجرحى والقتلى.

ثانيًا: حقوق الأسرى.

ثالثًا: حماية الأموال والممتلكات.

رابعًا: مقاصد الشريعة من الحقوق الثابتة للإنسان بعد الحرب.

الخاتمة: تتضمن أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول
المقاصد الشرعية، وفيه مطلبان

المطلب الأول
تعريف المقاصد الشرعية

مقاصد الشريعة مركب إضافي من كلمتين، هما (مقاصد والشريعة)، ولتعريف هذا اللفظ المركب لا بدّ من تعريف لفظيه اللذين رُكّب منهما ،وهما (لفظ مقاصد، ولفظ الشريعة).

أولًا: المقاصد لغةً:

المقاصد جمع مقصد، والمقصد: مصدر ميمي مشتق من الفعل قَصَدَ، يقال: قَصَدَ يقصد قصْدًا ومقصدًا. وذكر علماء اللغة أن القصْد في اللغة يأتي لمعان منها:[(١)]

- الاعتماد والتوجه والأَمُّ.
- استقامة الطريق، ومنه قولهم: طريق غير قاصد، وطريق قاصد: أي سهلٌ مستقيم.
- الاعتدال والتوسط.

(١) ينظر: مقاييس اللغة(٥/٩٥)، لسان العرب (٣/ ٣٥٣،٣٥٤) القاموس المحيط صـ٣١٠ مادة (ق ص د).

ثانيًا: الشريعة في اللغة:

المذهب والطريقة المستقيمة، والشِّرعة والشريعة في كلام العرب: مشْرعةُ الماء، وهي مورد الشاربة التي يشْرعها الناس، فيشربون منها ويستقون، والعرب لا تسميها شريعةً حتى يكون الماء عِدًّا لا انقطاع له، وشَرَعَ: أي نَهَجَ وأوضَحَ وبَيَّن المسالك، وشَرَعَ لهم يشرعُ شرعًا: أي سنّ[1].

وفي الاصطلاح:

هي ما شرع الله لعباده من الدين، أي من الأحكام المختلفة، وسُميت هذه الأحكام شريعة لاستقامتها ولشبهها بمورد الماء؛ لأن بها حياة النفوس والعقول، كما أن في مورد الماء حياة الأبدان[2].

تعريف مقاصد الشريعة بوضعها علمًا على الفنّ المخصوص:

لم يعن علماء الأصول من المتقدمين بتعريف المقاصد اصطلاحًا، وإنما كانوا يكتفون بالتنصيص على بعض مقاصد الشريعة، أو التقسيم لأنواعها، بينما نجد عدة تعريفات لمقاصد الشريعة في كتب المتأخرين، وهي على اختلافها في الألفاظ والعبارات، إلا أنها تدور في فلك واحد، وهي كون المقاصد دائرة مع الغايات والحِكَم التي قصدها الشارع، وأرادها في التشريع، والمتمثلة في تحقيق المصالح ودرء المفاسد، ومن تلك التعريفات:

١. تعريف الطاهر بن عاشور حيث قال: «مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة»[3]. كما عرّف مقاصد التشريع الخاصة بقوله: «هي الكيفيات المقصودة

(١) ينظر: مقاييس اللغة(٣/٢٦٢)، لسان العرب (٨/ ١٧٦، ١٧٥) القاموس المحيط صـ٧٣٢ مادة (ش ر ع).
(٢) ينظر: تفسير القرطبي (٦/٢١١)، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية/ عبدالكريم زيدان صـ٣٨.
(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية/ للشيخ محمد الطاهر بن عاشور صـ ١٩١.

للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أُسّس لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالًا عن غفلة أو عن استزلال هوى وباطل شهوة»[1]. إلا أنه قد خرج من التعريف إلى الشرح.

٢. ومنهم من اتجه إلى تعريف المقاصد بالغايات، كما في تعريف علال الفاسي لها بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[2]. وتعريف الدكتور أحمد الريسوني لها بأنها: «هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»[3].

٣. ومنهم من حدد ماهية المقاصد والغاية منها، كما في تعريف الدكتور نور الدين الخادمي لها بقوله: «المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكمًا جزئية، أم مصالح كلية، أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين»[4]. وتعريف الدكتور محمد بن سعد اليوبي لها بقوله: «المقاصد هي المعاني والحِكَم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عمومًا وخصوصًا، من أجل تحقيق مصالح العباد»[5].

وأرى أنه من الأنسب تعريف المقاصد بأنها: المعاني التي أرادها الشارع من التشريع؛ لتقرير عبودية الله، ومصالح العباد.

---

(١) المرجع السابق صـ٣٣٢- ٣٣٣.

(٢) مقاصد الشريعة ومكارمها/ علال الفاسي صـ٧.

(٣) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي/ للريسوني صـ١٩.

(٤) الاجتهاد المقاصدي/ نور الدين الخادمي.

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية/ لليوبي صـ٣٨.

المطلب الثاني

أنواع المقاصد الشرعية، وأهمية دراستها

تتنوع المقاصد إلى أنواع كثيرة، وذلك بحسب اعتبارات مختلفة، إلا أن العلماء جميعًا متفقون على أن غاية هذا التشريع هو تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وحيثما وجدت مصلحة فثم شرع الله[1].

تنقسم المقاصد الشرعية باعتبار مدى الحاجة إليها وقوتها إلى ثلاثة أقسام:

أ- المقاصد الضرورية: عرفها الشاطبي بأنها: «لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»[2]. وهي التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال[3]. وقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على هذه الضروريات الخمس؛ فهي أصول الدين، وقواعد الشريعة، وكليات الملة[4].

١. الدين: وهو أهم المقاصد، بل هو لبّ المقاصد كلها وروحها، وماعداه فهو متفرع عنه محتاج إليه، احتياج الفرع إلى أصله، ولو تعرض الدين للضياع أو التحريف والتبديل لضاعت المقاصد الأخرى، وخربت الدنيا بأسرها[5]، قال تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون:٧١].

---

(١) ينظر: الذخيرة/ للقرافي (١/ ١٥١)، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية/ لعبدالوهاب خلاف صـ٧.

(٢) الموافقات/ للشاطبي (٢/٧).

(٣) ينظر: المستصفى/ للغزالي صـ١٧٤، المحصول/ للرازي(٥/١٦٠).

(٤) ينظر: الموافقات (٢/١٩).

(٥) ينظر: مقاصد الشريعة/ لليوبي صـ١٨٥، ١٨٧.

٢. النفس: عنيت الشريعة بحفظها، فشرعت من الأحكام ما يجلب المصالح لها، ويدفع المفاسد عنها، إذ بزوالها زوال لنوع الإنسان القائم بالعبودية لله تعالى[١]، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الإسراء:٣٣].

٣. العقل: وهو مناط التكليف، وبه ميّزه عن سائر الحيوانات،ولذا كان حفظه من الضروريات، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ⑩﴾ [الملك:١٠].

٤. النسل: وحفظه ضروري؛ لأن به دوام نوع الإنسان، وبقاؤه وتكثيره، لذلك عني الإسلام به. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ﴾ [النساء:١]

٥. المال: وهو ضرورة من ضروريات الحياة التي لا غنى للإنسان عنها، وبه يُشبع حاجاته الضرورية والحاجية والتحسينية[٢]، قال تعالى:﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الكهف:٤٦].

ب- المقاصد الحاجية: وهي التي يحتاج إليها للتوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة. وهي جارية في: العبادات كالرخص، وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات، وفي المعاملات كالإجارة، والمضاربة والسلم، وفي الجنايات كضرب الدية على العاقلة وتضمين الصناع [٣].

ج- المقاصد التحسينية: وهي الأخذ بمحاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات أو الأخذ بمكارم الأخلاق، وهي جارية في العبادات كإزالة

(١) ينظر: علم مقاصد الشارع/ للربيعة صـ١٣١.
(٢) ينظر: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية/ يوسف العالم صـ٤٦٧.
(٣) ينظر: الموافقات (٢/ ٩).

النجاسة، وفي العادات كآداب الأكل والشرب، وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات، وفي الجنايات كمنع قتل الحر بالعبد(١).

وتنقسم المقاصد باعتبار تعلقها بعموم التشريع وخصوصه إلى ثلاثة أقسام:

أ- المقاصد العامة: وهي التي تُلاحظ في جميع أبواب الشريعة أو أغلبها ومجالاتها بحيث لا تختص ملاحظتها في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها الكبرى(٢).

ب- المقاصد الخاصة: وهي التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها في باب معين من أبواب التشريع، ومثالها: ما ذكره ابن عاشور أن هذه المقاصد هي: مقاصد خاصة بالعائلة، مقاصد خاصة بالتصرفات المالية، مقاصد خاصة بالقضاء والشهادة، مقاصد خاصة بالتبرعات...(٣).

ج- المقاصد الجزئية: هي المقاصد المتعلقة بمسألة معينة دون غيرها، فما يُستنتج من الدليل الخاص من حكمة أو علة تعتبر مقصدًا شرعيًّا جزئيًّا، ومثالها: العلل والأحكام والأسرار المتعلقة بمسألة خاصة في الوضوء أو في الصلاة أو في البيوع وغيرها من الفروع(٤).

والمقاصد باعتبار القطع والظن تنقسم إلى قسمين:

أ- المقاصد القطعية: وهي التي ثبتت بالاستقراء التام لأدلة الشريعة، ومثالها: مقصد التيسير والعدل وحفظ الأعراض وصيانة الأموال.

ب- المقاصد الظنية: وهي التي تقع دون القطع والظن، وتختلف الأنظار حيالها، ومثالها: مصلحة تطليق الزوجة من زوجها المفقود، وضرب المتهم بالسرقة للاستنطاق والإقرار(٥).

---

(١) ينظر: الموافقات (٢/ ٩، ١٠).

(٢) ينظر: الاجتهاد المقاصدي صـ٤٥، ونظرية المقاصد صـ٢٠.

(٣) ينظر: الاجتهاد المقاصدي صـ٤٥، مقاصد الشريعة لابن عاشور صـ١٩١ وما بعدها.

(٤) ينظر: الاجتهاد المقاصدي صـ٤٥، مقاصد الشريعة لليوبي صـ٣٩٦.

(٥) ينظر: الاجتهاد المقاصدي صـ٤٥، علم مقاصد الشارع للربيعة صـ١٦٩.

والمقاصد باعتبار تعلقها بعموم الأمة والأفراد تنقسم إلى قسمين:

أ- المقاصد الكلية: وهي التي تتعلق بعموم الأمة كافة أو أغلبها، ويعود نفعها عليها. ومثالها: حفظ القرآن والسنة من التحريف والتغيير والتبديل، وحفظ النظام، وإقرار العدل، ونحو ذلك مما نفعه وصلاحه يتناول جميع الأمة(١).

ب- المقاصد الجزئية: هي ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم، ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم، وأما العموم فحاصل تبعًا. ومثال ذلك: حفظ المال من السرف بالحجرعلى السفيه مدة سفهه. فذلك نفع لصاحب المال؛ ليجده عند رشده، وليس نفعًا للجمهور(٢).

أهمية مقاصد الشريعة:

أما عن أهمية دراسة مقاصد الشريعة فهي سرّ التشريع، ومعرفتها هي معرفة سرّ التشريع، وهي علم لا بدّ منه لإظهار محاسن الشريعة الإسلامية وأسرارها. والفقيه لا يكون فقيهًا إلا بمعرفة مقاصد الشريعة وحِكَمها وأسرارها والنفوذ إلى دقائقها؛ ليبين للناس أن لكل حكم من أحكام الإسلام غاياته ومراميه.

ولقد كان القرآن الكريم والسنة النبوية أول من صرح بمقاصد الشريعة، ونبه على كثير من علل الأحكام ومقاصدها في العبادات والمعاملات وسائر أبواب التشريع، وهذا الطريق سلكه السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم والعلماء من بعدهم، فقد انطلقوا في فهمهم للشريعة، وفقههم لها معتمدين على النصوص الدالة على التعليل وحكمة المشروعية والمصلحة العامة، وهي أكثر من أن تحصى في هذا الموضع، وحسبنا ذكر بعض منها، كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [البقرة]،

---

(١) ينظر: الاجتهاد المقاصدي صـ٤٦.

(٢) ينظر: علم مقاصد الشارع للربيعة صـ١٩٧.

وقوله سبحانه: ﴿مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۚ﴾ [المائدة:٣٢]، وقوله جلّ ذكره:﴿وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ﴾ [المائدة:٨].

ونصوص السنة الشريفة حوت الكثير من الجوانب المقاصدية المهمة الدالة على أن الالتفات إلى المقصد والتعويل عليه أمر له مكانته وأهميته في بيان الأحكام، عن سهل بن سعد قال: اطّلع رجلٌ من جُحْرٍ في حُجَر النبي ﷺ، ومع النبي ﷺ مِدْرى[١] يحك به رأسه، فقال: (لو أعلمُ أنك تنظر لطعنْتُ به في عينك، إنما جُعِلَ الاستئذان من أجل البصر) [٢].فقد دلّ الحديث على علة تشريع الاستئذان؛ لئلا يقع البصر على الحرام[٣]. ولما فتح الله مكة وصارت دار إسلام، عزم ﷺ على تغيير البيت وردِّه على قواعد إبراهيم عليه السلام، ومنعه من ذلك –مع قدرته عليه- خشية وقوع ما هو أعظم منه من عدم احتمال قريش لذلك، لقرب عهدهم بالإسلام وكونهم حديثي عهدٍ بكفر[٤]. عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال لها: (ألمْ تَرَيْ أن قومك لما بنوا الكعبة اقتصروا على قواعد إبراهيم، فقلتُ: يارسول الله ألا تردُّها على قواعدِ إبراهيم؟ قال: لولا حِدْثان[٥] قومك بالكفر لفعلت)[٦].

والمتتبع للأحكام الشرعية يجدها قد رُبِطت بجملة من المقاصد العامة والخاصة لا تنفك عنها، وهو ماجعل اهتمام العلماء على مدار التاريخ بالمقاصد الشرعية في تفريعاتهم وتخريجاتهم الفقهية عظيمًا، فأضحت

(١) المِدرى: بكسر الميم وإسكان الدال، شيئ يُعمل من حديد أو خشب على شكل سنّ من أسنان المشط يُسرّح به الشعر المتلبّد. ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر/ لابن الأثير (٢/ ١١٥).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه(مع فتح الباري) كتاب الاستذان/ باب الاستئذان من أجل البصر(١١/ ٢٤) رقم ٦٢٤١، ومسلم في صحيحه (مع شرح النووي) كتاب الآداب/ باب تحريم النظر في بيت غيره (١٤/ ٣٦١) رقم ٥٦٠٣.

(٣) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (١٤/ ٣٦٢،٣٦٣).

(٤) إعلام الموقعين (٣/ ١٢).

(٥) حِدْثان بمعنى: الحدوث، أي قرب عهدهم بالكفر. ينظر: فتح الباري (٣/ ٤٤٢)، شرح النووي (٩/ ٩٥).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه (مع فتح الباري) كتاب الحج/ باب فضل الكعبة وبنيانها (٣/ ٤٣٩) رقم ١٥٨٣،- - ومسلم في صحيحه (مع شرح النووي) كتاب الحج/ باب نقض الكعبة وبنائها (٩/ ٩٤) رقم ٣٢٢٩.

المقاصد الشرعية من القواعد التي تسهم في فهم نصوص الشريعة الإسلامية وإدراكها، وضبط التنظيرات الفقهية المنزلة على الوقائع المستجدة؛ لأنها تحافظ على مقصود الشرع في جلب المنافع ودفع المضار، وكل حكم لا يندرج تحتها أو لا يتوافق معها أو يتعارض معها فهو ليس من هذه الشريعة ولا من هذا الدين في شيء، وفي هذا يقول ابن القيم:» فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل».[1]

يقول الشاطبي: «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا»[2]. ويقول ابن عاشور: «واستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحِكمٍ وعلل راجعة للصالح العام للمجتمع والأفراد»[3].

وهذا ما دفع بكثير من العلماء إلى بذل كثير من الجهود لإدراكها والكشف عنها، بل جعلوا العلم بها معيارًا أساسيًّا لبلوغ درجة الإفتاء والاجتهاد، يقول الشاطبي: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين؛ أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[4]. وقد عدّ الشاطبي مجرد الغفلة عنها سببًا رئيسيًّا، وعاملًا قويًّا لوقوع المجتهد في زلات وأخطاء في اجتهاداته عند تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع المستجدة، تأكيدًا منه لأهميتها وضرورتها من حيث إنها تضمن له سلامة التكييف والتنزيل، فيقول بعد عرضه للأدلة التي

(١) إعلام الموقعين (٣/ ١١).
(٢) الموافقات (٢/ ٤).
(٣) مقاصد الشريعة لابن عاشور صـــ١٣٤.
(٤) الموافقات (٤/ ٧٦).

تحذر من زلة العالم: «وهذا كله وما أشبهه دليل على طلب الحذر من زلة العالم، وأكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه..»[1]

واليوم وفي ظل التحديات الفكرية والثقافية والإعلامية التي تواجهنا وتحاصرنا، أصبحنا أكثر اضطرارًا إلى أن نعرض على الناس ونشرح لهم مقاصد شريعتنا و محاسن ديننا؛ فهذا كفيل بإنصاف ديننا المفترى عليه، وهو الكفيل بدفع الشبهات، ورفع الإشكالات، وإقامة الحجة كاملة ناصعة، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيا من حيّ عن بينة[2].

(١) الموافقات (٤/ ١٢٢).

(٢) ينظر: مدخل إلى مقاصد الشريعة/ للريسوني صـــ١٩.

المبحث الثاني
حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية

المطلب الأول
تعريف حقوق الإنسان

حقوق الإنسان مركب إضافي لا يدرك معناه إلا بإدراك جزئيه، وهذا يتطلب تعريف كل من المضاف وهو «حقوق»، والمضاف إليه وهو» الإنسان»، ثم نبين بعد ذلك المقصود بهذا المصطلح.

أولًا: تعريف الحقوق لغة:

الحقوق جمع حقّ، الحاء والقاف أصل واحد، وهو يدل على إحكام الشيء وصحته، وقد استعملت كلمة» الحق» في لغة العرب بمعان متعددة، منها: نقيض الباطل، والأمر المقضي، والعدل، والإسلام، والمال، والموجود الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، والصدق، والموت، واليقين بعد الشك، وهو اسم من أسماء الله تعالى أو من صفاته سبحانه. يقال: حقَّ الأمر يَحِقُّ ويَحُقُّ حقّاً وحُقوقًا: أي أوجبَه وأثبته، وصار عنده حقّاً لا يشك فيه، ويقال: يحق عليك أن تفعل كذا: أي يجب، وحقَقْت الأمر: إذا تَحَقَقْته وتيقنتَه، أي: وصرت منه على يقين، واستحقّ الشيء: استوجبه[١].

وهكذا يتبين لنا التلازم بين لفظي الحق والواجب في معاجم اللغة.

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٢/ ١٩، ١٥)، لسان العرب (١٠/ ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢)، القاموس المحيط صـ ٨٧٤، تاج العروس (٢٥/ ١٦٦، ١٦٩، ١٦٧) مادة (ح ق ق).

ثانيا: تعريف الحقوق اصطلاحًا:

١. تعريف الحق عند الأصوليين:

لم يتعرض أهل الأصول لتعريف الحق بما يزيد على معناه اللغوي السابق، غير أنهم ذكروا تقسيمه في باب «المحكوم فيه»، فقالوا: «الأحكام أربعة: حقوق الله تعالى خالصة، وحقوق العباد خالصة، وما اجتمعا فيه وحق الله تعالى غالب كحد القذف، وما اجتمعا فيه وحق العباد غالب كالقصاص، وقالوا: المراد من حق الله تعالى: ما تعلق نفعه بالعموم، وإنما نُسب إلى الله تعالى تعظيمًا؛ لأنه متعال عن أن ينتفع بشيء...»[١].

٢. تعريف الحق عند الفقهاء:

لم يُعن الفقهاء القدامى بتعريف الحق مع كثرة استعمالاتهم له، ولعل السبب في ذلك وضوح معناه عندهم، والمتتبع لكلمة الحق في استعمالات الفقهاء يجد أنهم لم يطلقوا الحق على مفهوم واحد، بل على معان مختلفة، مأخوذة من المعاني اللغوية لكلمة الحق. فتجدهم يطلقون كلمة الحق على جميع الحقوق المالية وغيرها، فيقولون: حق الله وحق العباد، وتارة يريدون مرافق العقار كحق المسيل وحق الطريق، وأحيانًا على ما ينشأ عن العقد من التزامات غير الالتزام الذي يعتبر حكم العقد، فعقد البيع حكمه نقل ملكية البيع، ومن حقوقه تسليم المبيع ودفع الثمن[٢].

أما تعريف الحق عند الفقهاء المعاصرين، فقد أوردوا له تعاريف كثيرة إلا أنها لم تسلم من المآخذ، واتجهوا في ذلك اتجاهات مختلفة، فعرّفه

---

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق/ لابن نجيم (١٤٨/٦)، وينظر: شرح التلويح على التوضيح/ للتفتازاني (٣٠٠/٢).

(٢) ينظر: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده/ للدريني صـ١٨٥، ١٨٦.

بعضهم بالمصلحة، فقال: «مصلحة ثابتة للفرد أو المجتمع أو لهما معا، يقررها الشارع الحكيم» ويؤخذ على هذا التعريف أنه عرّف الحق بغايته، فالحق وسيلة غايتها المصلحة المعتبرة شرعًا، ولا يعقل أن تعرف الغاية بوسيلتها[1]. ومنهم من عرّف الحق بقوله:» ما ثبت في الشرع للإنسان، أو للّه تعالى على الغير» [2]، وهو تعريف متسع اتساعًا ينأى به عن التحديد، وهو لا يتجاوز ما قرره علماء اللغة من أن معنى الحق الوجوب أو الثبوت، ولم يضف إليه إلا أن هذا الثبوت وذاك الوجوب من الشارع[3].

وأقرب التعريفات إلى التعبير عن ماهية الحق تعريف الأستاذ مصطفى الزرقاء بقوله:» الحق هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفًا»[4]. وهو تعريف جيد؛ لأنه يشتمل على أنواع الحقوق الدينية كحق اللّه على عباده من صلاة وصيام ونحوهما، والحقوق المدنية كحق التملك، والحقوق الأدبية كحق الطاعة للوالد على ولده، وللزوج على زوجته، والحقوق العامة كحق الدولة في ولاء الرعية لها، والحقوق المالية كحق النفقة، وغير المالية كحق الولاية على النفس. ويتميز هذا التعريف بأنه أبان ذاتية الحق بأنه علاقة اختصاصية بشخص معين، كحق البائع في الثمن يختص به، فإن لم يكن هناك اختصاص بأحد، وإنما كان هناك إباحة عامة كالاصطياد والاحتطاب والتمتع بالمرافق العامة، فلا يُسمى ذلك حقًّا، وإنما هو رخصة عامة للناس. وقوله في التعريف «سلطة أو تكليفًا» لأن الحق تارة يتضمن سلطة، وتارة تكليفًا. والسلطة: إما أن تكون على شخص كحق الحضانة والولاية على النفس، أو على شيء معين كحق الملكية. والتكليف: التزام على إنسان إما مالي كوفاء الدين، وإما لتحقيق غاية معينة كقيام الأجير بعمله.

(١) ينظر: المرجع السابق صـ١٨٨.
(٢) ينظر: نظرية الحق في الفقه الإسلامي/ أحمد فهمي أبو سنة صـ٧٥.
(٣) ينظر: الإسلام وحقوق الإنسان/ القطب طبليه صـ١٧.
(٤) المدخل الفقهي العام/ مصطفى الزرقاء (٣/ ١٠).

وأشار التعريف لمنشأ الحق في نظر الشريعة الإسلامية، وهو إرادة الشرع، فالحقوق في الإسلام منح إلهية تستند إلى المصادر التي تستنبط منها الأحكام الشرعية، فمنشأ الحق هو الله تعالى؛ إذ لا حاكم غيره، ولا تشريع سوى ما شرعه، وليس الحق في الإسلام طبيعيًّا مصدره الطبيعة، أو العقل البشري، كما أن الحق في الإسلام ليس مطلقًا، وإنما هو مقيد بما يفيد المجتمع ويمنع الضرر عن الآخرين[1].

ثالثا: تعريف لفظ الإنسان:

في اللغة:

الإنسان من الناس اسم جنس يطلق على الذكر والأنثى والواحد والجمع، واختلف في اشتقاقه مع اتفاقهم على زيادة النون الأخيرة، فقال البصريون: من الأُنْسِ، فالهمزة أصل ووزنه فِعْلَانٌ، وقال الكوفيون: مشتق من النسيان، فالهمزة زائدة ووزنه إِفْعَانٌ على النقص، والأصل: إِنْسِيَانٌ على إِفْعِلَانٌ، ولهذا يرد إلى أصله في التصغير فيقال: أُنَيْسِيَانٌ[2].

في الاصطلاح:

الإنسان في إطار هذا البحث يعني: الإنسان الذي خلقه الله لعبادته، قال تعالى:﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات:٥٦]. ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة:٣٠]. وهو المعني بالتكريم في خَلقه وخُلقه، حيث صوره فأحسن صورته، وميّزه بالعقل والتفكير، وكرمه وفضله على كثير من خلقه[3] ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾﴾ [الإسراء:٧٠].

(١) ينظر: المدخل الفقهي العام (٣/١٠،١١،١٢)، الفقه الإسلامي وأدلته/ وهبة الزحيلي (٤/ ٢٨٣٩،٢٨٤٠).

(٢) ينظر: المصباح المنير/ للفيومي (١/٢٥) مادة (ء ن س).

(٣) ينظر: بحث بعنوان» حقوق الإنسان في عصر النبوة«/ محمد أحمد الصالح صـ٢٧، منشور ضمن أعمال الندوة العلمية »حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي«.

تعريف حقوق الإنسان:

بعد الانتهاء من تعريف لفظي الحق، والإنسان لغة واصطلاحًا، أصل إلى تعريف حقوق الإنسان كمركب إضافي، بات علمًا على علم معين، يُعنى بدراسة حقوق الإنسان التي أصبحت محل عناية واهتمام الدول والمنظمات الدولية، فأقول: لم يعرّف هذا المصطلح عند علماء المسلمين قديمًا، وإنما ظهر في العصور الحديثة كعلم يبحث في قضايا الإنسان وحقوقه، ومن تلك التعريفات:

- تعريف د. أحمد الرشيدي: «حقوق الإنسان اصطلاح يشير إلى مجموعة الاحتياجات أو المطالب التي يلزم توافرها بالنسبة إلى عموم الأشخاص، وفي أي مجتمع، دون أي تمييز بينهم -في هذا الخصوص- سواء لاعتبارات الجنس، أو النوع، أو اللون، أو العقيدة، أو الأصل الوطني، أو لأي اعتبار آخر»[1].
- وعرفها د. محمد أبو سخيلة بأنها: «مجموع الحقوق الواجبة للإنسان، وتلك المفترض أن تكون له كإنسان بغض النظر عن جنسه ولونه وعرقه ولغته، وتلزمه في حياته لزومًا معتادًا، ليعيش في مجتمع حر مستقل بعيدًا عن الاستبداد والظلم والتدخل في شئونه الخاصة، إلا فيما كان وراء ذلك مصلحة عامة للمجتمع، أو خاصة بذات الفرد، وهي متنوعة بحسب متطلبات الحياة وتطورها»[2].
- كما عرفها د. نواف كنعان بأنها: «الحقوق التي وجدت للإنسان وتقررت له لمجرد كونه إنسانًا أي بشرًا، فهي لازمة لوجوده، والحفاظ على كيانه وحماية شخصه والقيم اللصيقة به، وهي حقوق لا تثبت إلا

---

(١) حقوق الإنسان/ د. أحمد الرشيدي صـ٣٥.

(٢) حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية/ محمد أبو سخيلة صـ١٣-١٤.

للشخص الطبيعي لارتباطها به ولصفة الإنسانية فيه»[1]. وهكذا مهما تباينت التعريفات في الألفاظ والعبارات، بل ربما خرجت من التعريف إلى الشرح كما في تعريف د. أبو سخيلة، إلا أنها تدور حول فكرة واحدة هي مجموع القضايا المتعلقة بالإنسان وكرامته، لذا أرى من الأنسب تعريف حقوق الإنسان بأنها: المتطلبات الأساسية لكل ما من شأنه أن يصون حياة الإنسان ويحفظ كرامته.

المطلب الثاني
التأصيل الشرعي لحقوق الإنسان في الإسلام، وبيان العلاقة بين هذه الحقوق ومقاصد الشريعة

توطئة:

حقوق الإنسان في الإسلام أثبتها الله تعالى للإنسان لمجرد كونه إنسانًا، فهي تولد معه، وهذا يصدق تمامًا على الحقوق الأساسية التي يملكها الإنسان واللصيقة بشخصيته بطبيعتها، كحق الحياة، وحق الإنسان في سلامة جسده، وحقه في المحافظة على شرفه وسمعته، وحقه في أن يكون تفكيره مستقلًّا، وفي حرية انتقاله، وحقه في حرمة مسكنه، وفي حرية عمله، وحرية الزواج، وحرية المساواة. فهذه الحقوق لا تحتاج إلى سبب يثبتها أكثر من وجود الإنسان، ولذلك يُطلق عليها في القانون الوضعي بالحقوق الطبيعية للإنسان.

أما غير ذلك من الحقوق كحق الإنسان في التملك وغيرها، فإنها تحتاج إلى أسباب تقررها -استنادًا إلى أدلة الشرع أيضًا- أو من خلال الالتزام، أو الاستيلاء على المباح كالصيد في الغابات والبحار وغير ذلك، وهي في جملتها ترجع إلى قواعد الشريعة الإسلامية ومبادئها العامة[2].

(١) حقوق الإنسان في الإسلام والمواثيق الدولية/ د. نواف كنعان صـ١٠.

(٢) ينظر: النظريات العامة في الفقه الإسلامي/ محمد رأفت عثمان، رمضان الشرنباصي صـ١٦٨وما بعدها.

وتتميز حقوق الإنسان في الإسلام بأنها تستند إلى كثير من الأدلة الشرعية التي تستقل بذاتها في إثبات الأحكام.

أولاً: من القرآن الكريم:

يُعد القرآن الكريم المصدر الأساسي لحقوق الإنسان(١)، حيث تضمّن الكثير من الآيات التي تثبت هذه الحقوق،

١. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾﴾ [الإسراء:٧٠]

في هذه الآية يخبر المولى عز وجل عن تشريفه لبني آدم، وما خصهم به من الكرامة الإنسانية، التي تعد من أهم حقوق الإنسان، وهذه الكرامة تتجلى في خلقه لهم على أحسن تقويم، وتزويدهم بكل ما يحتاجونه للقيام بمهمة الخلافة في الأرض.

قال القرطبي في تفسيره: كرّمنا: تضعيف كَرَمَ، أي: جعلنا لهم كرمًا أي: شرفًا وفضلًا. وهذه الكرامة يدخل فيها: خلقهم على هذه الهيئة في امتداد القامة وحسن الصورة، وحملهم في البر والبحر مما لا يصح لحيوان سوى بني آدم أن يتحمّل بإرادته وقصده وتدبيره، وتخصيصهم بما خصهم به من المطاعم والمشارب والملابس، وهذا لا يتسع فيه حيوان اتساع بني آدم؛ لأنهم يكسبون المال خاصة دون الحيوان...وحكى عن جماعة أن التكريم هو أن يأكل بيده وسائر الحيوان بالفم، وقيل: كرّم بالنطق والتمييز، وقيل: بحسن الصورة، ثم قال القرطبي: والصحيح الذي يعوّل عليه أن التفضيل إنما كان بالعقل الذي هو عمدة التكليف(٢).

---

(١) وردت كلمة (الحق) في القرآن الكريم ١٤٩مرة، وكلمة (حق) ٣٣مرة، وكلمة (حقًا) ١٧ مرة، وكلمة (حقه) ٣ مرات.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (١٠/٢٩٣، ٢٩٤).

ولقد بنى الإسلام جُلّ الحقوق الإنسانية إن لم تكن جميعها على الكرامة الإنسانية، فلو لم يكن الإنسان مكرمًا بتكريم الله له ما استحق هذه الحقوق، فكيف يُهْدَر حق الإنسان في الكرامة، وهي أخص خصائص الإنسان(١).

٢. ومن الآيات الدالة على حقوق الإنسان، قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗ﴾ [النساء:١].

لقد أرسى الإسلام بهذه الآية المبادئ التي تتحقق بها إنسانية الإنسان، حيث أرجع الإنسانية إلى أصل واحد ينحدرون منه. وجاء الخطاب في الآية: بيا أيها الناس؛ ليشمل جميع أمة الدعوة المخاطبين بالقرآن، وقوله: (من نفس واحدة) دعوة تظهر فيها المناسبة بين وحدة النوع ووحدة الاعتقاد، والمقصود من التقوى في اتقوا ربكم اتِّقاء غضبه، ومراعاة حقوقه(٢). وهذه المساواة تعني: المماثلة في الحقوق والواجبات بين المسلمين جميعًا، فلا تميّز لأحد على أحد بلون أو عرق أو جنس، فالكل أمام الله سواء، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى. كما كفل الإسلام المساواة في ظل المجتمع الإسلامي لغير المسلمين من الذميين والمعاهدين، إلا فيما يتصل بقواعد دينهم(٣).

وبهذه المساواة في القيمة الإنسانية المشتركة التي تعتمد على الأصل الواحد والنسب الواحد، لا يتصور أن يوجد تمايز بين الأفراد في المجتمع الإنساني، ونكون قد قضينا على أسباب التعصب والتعالي على الآخرين، والذي ينتج عنهما انتهاك لحقوقهم. وبهذا يكون

(١) ينظر: حقوق الإنسان في الإسلام/ عبداللطيف الغامدي صـ٩٨.
(٢) ينظر: التحرير والتنوير/ لابن عاشور (٢١٤/٤).
(٣) ينظر: حقوق الإنسان في عصر النبوة صـ٤٣.

الإسلام قد سبق غيره من التشريعات، حينما أرسى كل ما من شأنه أن يحقق إنسانية الإنسان، وعلى رأسها المساواة في أصل الخلقة، مهما تعددت الأعراق واختلفت الألسن والألوان.

٣. قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ [المائدة:٨].

العدل نظام كل شيء، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بعدل لم تقم وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزى به في الآخرة[(١)].

ولا يختلف اثنان من أصحاب العقول الراجحة، والفطر السليمة في حسن العدل وقبح الظلم، وقد تكاثرت نصوص الوحيين بالأمر بالعدل في الأقوال والأعمال، وبالنهي عن الظلم والعدوان، وفي هذه الآية يأمر الله عز وجل عباده المؤمنين أن يكونوا قوامين لله بالحق، شهداء بالعدل، وأن يستعملوه مع كل أحد حتى مع العدو؛فهو أقرب للتقوى.

ثانيًا: من السنة المطهرة:

قررت السنة المطهرة حقوق الإنسان بشكل واضح لا لبس فيه، وذلك في خطبة الوداع، وهو ﷺ يقول: «أيها الناس، أيّ يومٍ هذا؟ قالوا: يومٌ حرام، قال: أيّ بلدٍ هذا؟ قالوا: بلدٌ حرام، قال: فأيّ شهرٍ هذا؟ قالوا: شهرٌ حرام، قال: فإنّ دماءَكم وأموالَكم وأعراضَكم عليكم حرامٌ كحرمةِ يومِكم هذا، في بلدِكم هذا، في شهركم هذا. فأعادها مرارًا. ثم رفع رأسه فقال: اللهمّ هل بلغت؟ اللهمّ هل بلغت؟ قال ابن عباس رضي الله عنهما فو الذي نفسي بيده، إنها لوصيّته إلى أمتهِ فليبلغ الشاهدُ الغائبَ»[(٢)].

---

(١) ينظر: الاستقامة/ لشيخ الإسلام ابن تيمية (٢/ ٢٤٦- ٢٤٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (مع فتح الباري) في كتاب الحج/ باب الخطبة أيام منى(٣/ ٥٧٣) رقم ١٧٣٩ -

تضمنت خطبة الوداع الكثير من حقوق الإنسان، حيث نصت على:

١. **حرمة الدماء**: ويلحق بها حرمة الجراح، وحرمة التحرض، وحرمة التعذيب البدني أو النفسي، أو تقييد الحرية.

٢. **حرمة الأموال**: وهي تؤكد على حق الملكية، ويلحق بها حرمة الربا، لأنه في حقيقته عدوان على حرمة المال، ومحاولة استجلابه بطرق حرام.

٣. **حرمة الأعراض**: ويلحق بها صيانة النسل، وحرمة المنازل، وسوء الظن والتجسس.

٤. **حرمة الظلم**: وهو الاعتداء على حقوق الناس، وعدم إنصافهم حتى لو كانوا أعداء أو خصوم، بل العدل هو المطلوب في كل شيء، كما دلت على ذلك النصوص الكثيرة»[١].

أما عن العلاقة بين حقوق الإنسان ومقاصد الشريعة الإسلامية:

فقد جاءت الشريعة الإسلامية مراعية جميع مصالح الإنسان، واستقراء نصوصها وعموم أدلتها يؤكد يقيناً أن المقصد الأعظم منها هو جلب الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده، فإنه لما كان هو المستخلف في هذا العالم كان في صلاحه صلاح العالم وأحواله. ولذا نرى الإسلام عالج صلاح الإنسان بصلاح أفراده، الذين هم أجزاء نوعه، وبصلاح مجموعه وهو النوع كله. وابتدأ الدعوة بإصلاح الاعتقاد؛ الذي هو إصلاح مبدأ التفكير الإنساني الذي يسوقه إلى التفكير الحق في أحوال هذا العالم. ثم عالج الإنسان بتزكية نفسه وتصفية باطنه؛ لأن الباطن محرك

-واللفظ له، وأخرجه مسلم في صحيحه (مع شرح النووي) في كتاب الحدود/ باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال (١١/ ١٧٢-١٧٣) رقم ٤٣٦٢.

(١) ينظر: حقوق الإنسان في عصر النبوة صـ٣٠،٣١.

الإنسان إلى الأعمال الصالحة، ثم عالج بعد ذلك إصلاح العمل، وذلك بتفنن التشريعات كلها(١)، بما يضمن له حقوقه ويكفل له حرياته.

وبالنظر في أنواع المقاصد الشرعية باعتبار مدى الحاجة إليها وقوتها وفقًا لما تناولناه سابقًا، يتبين لنا بجلاء أن حقوق الإنسان تأتي في طليعة تلك المقاصد، وفي أعلى رتبها، وذلك حين قسمها العلماء إلى: مصالح ضرورية وحاجية وتحسينية. والمصالح الضرورية هي الأساس لحقوق الإنسان، والسند لها، والركيزة التي تعتمد عليها، وتنحصر كما رأينا في خمسة أمور، هي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وتسمى هذه المصالح الحقوق الأساسية للإنسان(٢). فانعدام حرية العقيدة وحق التدين يأتي على خلاف حفظ الدين. وانعدام تقرير حق الحياة على خلاف حفظ النفس. وانعدام تقرير حرية التعبير والرأي على خلاف حفظ العقل.وانعدام تقرير حقوق الأسرة يؤدي إلى إهدار حفظ النسل. وانعدام تقرير الملكية وحق العمل يؤدي إلى إهدار حفظ المال. وانعدام الحق في التعليم والرعاية الصحية يؤدي إلى إهدار حفظ العقل وحفظ النفس. وانعدام حق التقاضي يؤدي إلى إهدار حفظ الدين والنفس والمال(٣).

وهكذا كل مقصد من تلك المقاصد الشرعية الثلاثة (الضرورية والحاجية والتحسينية) ما شرعت إلا مراعاة لذات الإنسان، وتحقيقًا لحريته وسعادته، وهي تتضمن أنواعًا من الحريات ما زالت البشرية تشقى لإقرارها، وقد سبقت شريعة الإسلام غيرها من النظم والتشريعات في إقرار تلك المقاصد وفي تشريع الأحكام التي تؤمن بوجودها، وترعاها وتصونها وتمنع الاعتداء عليها أو الإخلال بها.

(١) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية/ لابن عاشور صـ٢١١.
(٢) ينظر: حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة/ محمد الزحيلي/ ضمن سلسلةكتاب الأمة صـ٨٠.
(٣) ينظر: مفاهيم الحق والحرية/ عدي الكيلاني صـ٩٥.

المطلب الثالث
مقارنة بين الميثاق الدولي لحقوق الإنسان
وما جاءت به الشريعة الإسلامية

جاءت الشريعة الإسلامية بأحكام شاملة وثابتة بشأن حقوق الإنسان، وتقوم على أساس من الوسطية والاعتدال ورفع الظلم والعدوان والإفساد في الأرض، وقد شملت حقوق الإنسان في الإسلام الحقوق الخاصة الفردية، إلى جانب الحقوق الأخرى الاقتصادية والثقافية والاجتماعية، كما أن حقوق الإنسان في الإسلام هي فروض وواجبات شرعية شرعها الباري عز وجل، ولهذا لا يجوز الاعتداء عليها أو تعطيلها أو تجاوزها؛ لما لها من حصانة ذاتية باعتبارها ضرورات واجبة للإنسان، وحرمات تفضل بها الباري على الإنسان وأحاطها بحمايته.

وقد سبقت الشريعة الإسلامية الغراء المعاهدات والإعلانات والمواثيق الدولية كافة منذ أكثر من أربعة عشر قرنًا في مجال حقوق الإنسان. أما المجتمع الدولي فقد تنبه لأهمية موضوع حقوق الإنسان، فبذلت منظمة الأمم المتحدة والمنظمات الدولية المعنية بحقوق الإنسان جهودًا كبيرة من أجل تفعيل دورها في خدمة حقوق الإنسان، أضف إلى ذلك ما جاء به الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨م(١)،الذي يعدّ مرتكزًا أساسيًّا للعديد من الاتفاقات الدولية، ثم الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والاتفاقية الدولية بشأن الحقوق المدنية والسياسية عام ١٩٦٦م، ثم ظهرت منظمات حقوق الإنسان.

أما عن موقف الدول الإسلامية فقد صدرت الوثيقة الأولى «البيان

(١) ينظر: مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة على موقع الأمم المتحدة الشبكي. www.un.org/ar/documents/udhr/

الإسلامي العالمي» عن المجلس الإسلامي الدولي في إبريل سنة ١٩٨٠، وهي تتضمن الأطر العامة للنظام الإسلامي. كما صدر عن المجلس الإسلامي الدولي الوثيقة الثانية سنة ١٩٨١م متضمنة حقوق الإنسان في الإسلام(١).

وفي السطور التالية نبين أبرز أوجه تميز الشريعة الإسلامية على ما عداها من المواثيق والإعلانات الدولية في مجال حقوق الإنسان:

أولًا: من ناحية المصدر:

حقوق الإنسان في الإسلام مصدرها الوحي الرباني، المتمثل في كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ، فهي مبرأة من كل عيب أو نقص أو هوى(٢)، قال تعالى ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام:٣٨]، وقال سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء:٨٢]، أما مصدر حقوق الإنسان في القوانين والمواثيق الدولية فهو الفكر البشري العلماني، الذي يرفض أي تدخل للدين في شؤون الحياة وأنظمتها، بما فيها حقوق الإنسان، مما يعني أن هذه الحقوق إنتاج بشري أهدافًا وتنظيمًا.

ثانيًا: من ناحية العمق والشمول:

أنها في الإسلام ذات طابع شمولي، فهي حقوق روحية وخلقية ومادية، يتكامل بها وجود الإنسان في صورته السامية، مقابل تركزها على الجانب المادي في المواثيق والقوانين الوضعية(٣).

ثالثًا: من ناحية الحماية والضمانات:

أن حقوق الإنسان في الإسلام قد أُحيطت بضمانات لحمايتها من

---

(١) ينظر في هذه الوثائق: موقع مكتبة حقوق الإنسان/ جامعة منيسوتا: www.umn.edu/humanrts/arab

(٢) ينظر: خصائص التصور الإسلامي/ سيد قطب صـ٥٣.

(٣) ينظر: حقوق الإنسان في الإسلام قيم إلهية وتنظيم بشري/ عبد الرحمن الزنيدي صـ٦/ بحث مقدم لرابطة العالم الإسلامي في مؤتمر: «الإسلام في أمريكا اللاتينية حضارة وثقافة».

الانتهاك، واعتمد المنهج الإسلامي لتحقيق هذه الحماية على أمرين أساسين هما:

أ- إقامة الحدود الشرعية التي من أهم مقاصدها: الحفاظ على حقوق الأفراد، وحفظ الضروريات الخمس.

ب- تحقيق العدالة المطلقة التي أوجبها الله تعالى ورسوله ﷺ، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل:٩٠].

أما حقوق الإنسان في القوانين الوضعية فلم توضع لها الضمانات اللازمة لحمايتها من الانتهاك. وبالرجوع إلى مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة عام ١٩٤٨م نجده لم يحدد الوسائل والضمانات لمنع أي اعتداء على حقوق الإنسان وبخاصة ما يكون من هذه الوسائل والضمانات على المستوى العالمي.كما تضمن الإعلان تحذيرًا من التحايل على نصوصه أو إساءة تأويلها دون تحديد جزاء للمخالفة.

إن كل ما صدر عن الأمم المتحدة والمنظمات والهيئات بخصوص حقوق الإنسان يحمل طابع التوصيات ولا يعدو كونه حبرًا على ورق يتلاعب به واضعوه حسبما تمليه عليهم الأهواء والشهوات(١).

ونرى الغرب والعالم تثور ثائرته الهوجاء على انتهاك حقوق الإنسان عندما يكون لأمريكا، ومن يسير في فلكها، وله مصلحة سياسية أو اقتصادية، ويغضُّ الطرف، ويصمُّ الآذان، عندما يكون تغيّب المصلحة، في فلسطين، وسوريا، وبورما، واليمن، ومصر.. ويجوع شعب بأكمله في العراق، والسودان، وكوبا.. ويفرض عليه الحصار الاقتصادي، والتشويه الإعلامي، لمجرد نزعات سياسية، وخلافات في نظام الحكم، فما ذنب الشعب؟ وما حيلته؟ وما جريرته؟ وأين حقوقه؟!(٢).

(١) ينظر: حقوق الإنسان في الإسلام والرد على الشبهات المثارة حولها/ سليمان الحقيل صـ٩٨،٩٩،١٠١.
(٢) ينظر: حقوق الإنسان في الإسلام/ محمد الزحيلي صـ٣٦٧.

رابعًا: من ناحية حقيقة نظرتها للإنسان:

للإنسان في الإسلام أفضلية وامتياز على باقي المخلوقات، كما أن له من الحقوق ما ليس لغيره من المخلوقات، ومن حقوقه أن الله تعالى سخّر له ما في السماوات وما الأرض؛ ليستخدمها لمصلحته، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾﴾ [الجاثية:١٣]. وجعله الله خليفة في الأرض، وهو تشريف وتمكين لا نعلم مخلوقًا آخر حظي به.

أما في القوانين والمواثيق الوضعية فلا تكاد تلتفت إلى الأبعاد الروحية والربانية والدينية للإنسان، ولا ترى في الإنسان وحقوق الإنسان سوى مجموعة من الطلبات والرغبات والتطلعات التي تحقق له احتياجاته المادية والجسدية. والإعلان العالمي لحقوق الإنسان وإن كان قد تحدث بإسهاب وتفصيل عن حقوق الحرية، والمساواة، والحياة، والسلامة البدنية، والمحاكمة العادلة والعلنية، والإقامة، والتنقل، واللجوء هربًا من الاضطهاد...

وهذا كله جيد ولا غبار عليه، ولكن التدابير التي تعتني بالإنسان وبجوهر الإنسان، وبالأبعاد النفسية السامية للإنسان، غائبة ساقطة، وإن شئت قلت: باهتة غامضة.

فباسم حقوق الإنسان تصدر النداءات والتوصيات للاعتراف بحق الشذوذ الجنسي، وبحق الزواج المثلي. وباسم حقوق الإنسان يدافعون عن حرية العقيدة، أي عقيدة، ولو تجسدت في حركة عبادة الشيطان، أو في السحر والشعوذة، والوصول إلى الانتحار الجماعي. جاء في المادة الثامنة عشرة: (لكل شخص الحق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده..).

وباسم حقوق الإنسان يضغطون من أجل تعليم الطفل الثقافة الجنسية، والحق في الممارسة الجنسية.

وباسم حقوق الإنسان يجري هدم العلاقة الإنسانية الطبيعية والفطرية بين الرجل والمرأة، لتحويلها إلى علاقة تنافس وصراع وخصام، بعد أن كانت على مرّ العصور علاقة حب ووئام وتكامل. جاء في المادة السادسة عشرة: (للرجل والمرأة متى أدركا سن البلوغ، حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب العرق أو الجنسية أو الدين، وهما متساويان في الحقوق...).

وهكذا حينما يجرد الإنسان من بعده الروحي، ويختصر في بعده الطيني، وحينما تُبنى حقوق الإنسان على هذا الاتجاه، فإننا نجد حقوق الإنسان نسخة مطورة ومنقحة من حقوق الحيوان!![1].

كما نجد أنه بالنظر في مواد «الإعلان العالمي» ثم آثاره في الواقع العملي، يتبين بوضوح إهداره لكثير من الحقوق والضوابط والأحكام، المتعلقة بحفظ الضرورات الخمس التي أجمعت عليها الشرائع، فلا اعتبار فيه لحفظ الدين أصلًا، ومن ثم نقض حفظ سائر الضرورات بعد الدين. وهذا يؤكد ما آل إليه الحال في الغرب من انتشار جرائم القتل والاعتداء على الممتلكات، والجرائم الخلقية وانتشار الزنا واللواط والاغتصاب والشذوذ. ناهيك عن التعامل المالي الرأسمالي من خلال البنوك وشركات التأمين وأنظمة الضرائب ونحوها، وهذه المظاهر ونحوها هي النقض العملي لضرورة حفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض، وتلكم نتيجة حتمية للإعراض عن منهج القرآن، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾﴾ [طه:١٢٤]، وقال سبحانه: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [المائدة:٥٠].

(١) ينظر: حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة/ أحمد الريسوني/ ضمن سلسلةكتاب الأمة صـــ٤٥ وما بعدها.

المبحث الثالث
الحقوق الثابتة للإنسان في زمن الحرب

المطلب الأول
الحقوق الثابتة للإنسان قبل الحرب

تمهيد: في بيان مدلول الحرب، والألفاظ ذات الصلة:

الحرب في اللغة: المقاتلة والمنازلة، وهي نقيض السلم، وتجمع على حروب، ورجلٌ حَرْبٌ ومِحْرَبٌ ومِحْرابٌ: شديد الحرب شجاع. وفلانٌ حَرْبٌ لي، أي: عدوٌّ مُحَارب[(١)]. واستعمال القرآن الكريم لمصطلح الحرب قليل جدًّا، وقد وردت فيه للدلالة على عدوان الكفار وسعيهم للقتال،كما في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أَوْقَدُواْ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ﴾ [المائدة:٦٤] ،كما في قوله تعالى: ﴿ فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي ٱلْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ۝٥٧﴾ [الأنفال:٧٥]، وقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد:٤].

القتال: القتال أصله من القتْل، يقال: قَتَلْتُه قتْلًا: أزْهقْتُ روحه، فهو قتيل، والمرأة قتيل أيضًا. وقاتَله مُقاتَلةً وقتالًا: فهو مُقاتِل، والجمع: مُقَاتِلون ومُقاتَلة[(٢)]. وقد وردت هذه اللفظة في القرآن الكريم معبرة عن احتشاد كل من الفريقين لمنازلة الآخر، كما في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ﴾ [الأنفال:٦٥].وقوله تعالى: ﴿وَكَفَى ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلْقِتَالَ﴾ [الأحزاب:٢٥].

---

(١) ينظر: لسان العرب (١/٣٠٢)، المصباح المنير (١/١٢٧)، القاموس المحيط صـ٧٣ مادة (ح ر ب).

(٢) ينظر: لسان العرب (١١/ ٥٤٧) مادة (ق ت ل)، المصباح المنير (٢/٤٩٠)مادة (ق ت ل).

الجهاد: الجهاد مصدر الجَهْد، والجُهْد: وهو الطاقة والمشقة، وقيل: الجَهْد بالفتح المشقة، والجُهْد الوسع. والجهاد والمجاهدة: استفراغ الوسع في مدافعة العدو، يقال: جاهد العدو مُجاهدة وجِهادًا: قاتله وجاهد في سبيل الله(١). والجهاد ثلاثة أضرب: مجاهدة العدو الظاهر، ومجاهدة الشيطان، ومجاهدة النفس(٢).

وفي عرف الشرع: يطلق على جهاد الكفار، وهو دعوتهم إلى الدين الحق، وقتالهم إن لم يقبلوا(٣).

وغالبًا ما اقترن هذا اللفظ بقوله «في سبيل الله» لبيان الغاية التي من أجلها فرض الجهاد، والتي يتوخاها المجاهد، فهو لا يجاهد لأي غرض دنيوي مهما كان، وإنما لتكون كلمة الله هي العليا، وتحقيق السعادة والأمن والسلام للبشرية كلها. قال تعالى:﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:٢١٨]. وقوله جلّ شأنه:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِي سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [المائدة:٣٥].

أولًا: الباعث على الحرب في الإسلام، وكيفية البدء بها:

شرع الجهاد في سبيل الله لإعلاء كلمة الله، وإعزاز دينه، ومنع أذى المعتدين، وإفساح الطريق أمام الدعوة الإسلامية، لتواصل سيرها، وتشق طريقها، ويكون الدين لله. وقد فرض القتال في السنة الثانية للهجرة، وتناول القرآن الكريم دوافع هذا الفرض وأهدافه، قال تعالى:﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾﴾ [البقرة:٢١٦]، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ [الحج:٣٩]، ويقول جلّ

(١) ينظر: لسان العرب (١٣٥/٣) مادة (ج هـ د).

(٢) ينظر: المفردات في غريب القرآن صـ٢٠٨.

(٣) ينظر: فتح القدير/ للكمال بن الهمام (٥/ ٤٣٥).

شأنه: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾﴾ [البقرة:١٩٣]، ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾﴾ [البقرة:١٩٠].

ومن الأحاديث الواردة في بيان الباعث على القتال، ما رواه أبو موسى رضي الله عنه قال: «جاء رجلٌ إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: الرجلُ يُقاتلُ للمغنم، والرجلُ يُقاتل للذِّكر، والرجلُ يقاتلُ ليُرى مكانُه، فمنْ في سبيل الله؟ قال: من قاتلَ لتكونَ كلمةُ اللهِ هي العُليا فهو في سبيل الله»[(١)].

اشتملت هذه النصوص الكريمة وغيرها على الأهداف والبواعث من القتال، ويمكن إجمالها في ثلاثة أمور هي:

١. تأمين الدعوة الإسلامية، لأنها دعوة الحق إلى البشرية كلها، ولا يعني ذلك إكراه غير المسلمين على الدخول في الدين الإسلامي، وإنما يعني توضيح أحكام الشريعة لهم، وتحقيق حرية العقيدة أمامهم بحيث إذا ما شاءوا أن يدخلوا في الإسلام، لم يجدوا عائقًا يمنعهم. وهنا تقف كل قوى البغي والشر والباطل أمام حملة الرسالة الإلهية، وتضع أمامهم العراقيل والعقبات لصدهم عن دين الله – كما حدث فعلًا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم – وعندئذ يجب الجهاد لتأمين حرية نشر الدعوة، ومنع الفتنة في الدين، قال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البقرة:١٩٣]، وقال سبحانه: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج:٤٠].

٢. الدفاع ضد العدوان الواقع على المسلمين، فالإسلام وإن كان يدعو إلى

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (مع فتح الباري) كتاب الجهاد/ باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا (٦/ ٢٧-٢٨) رقم ٢٨١٠، ومسلم في صحيحه (مع شرح النووي) كتاب الإمارة/ باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا (١٣/ ٥١) رقم ٤٨٩٦.

السلم، إلا أنه لا يقف مكتوف الأيدي أمام الاعتداءات التي تقع على الضروريات الخمس، التي أَمر بحفظها، إذ القتال هنا يكون ضرورة لرد هذا العدوان، بشرط عدم الاعتداء في الرد، وهذا ما جاءت به النصوص، ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [البقرة:١٩٤].

٣. لنصرة المظلومين، وإنقاذ المستضعفين، فقد يقع على المسلمين في أي بلد كانوا، ظلم ويحيق بهم حيف في دولة جائرة، وهنا يجب على المسلمين أن يهبوا لنجدة إخوانهم والدفاع عنهم وعدم تركهم ليقاسوا أنواعًا من الذل أو الهوان والضياع ينزله بهم أعداء الإسلام(١)، قال الله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ٧٥﴾ [النساء:٧٥]

أما عن كيفية بدء الحرب:

لما كانت الحرب في الإسلام ليست حرب منافع أو مصالح، بل هي جهاد لإعلاء كلمة الله سبحانه، فإن الإسلام لا يجيز الابتداء بالقتال إلا بعد تخيير المقاتلين بين أمور ثلاثة: هي الإسلام، فإن أبوا فالجزية، فإن أبوا دفعها، فالقتال. ما أعظم هذا الدين الذي يأبى مهاجمة العدو على حين غرة، بل هو يعلنهم قبل الهجوم، ليكشف لهم عن نواياه الحسنة من هذه الحرب، فهو لا يريد أرضًا يستعمرها، ولا أنفسًا يستعبدها، وإنما يريد لكل إنسان حياة شريفة لا ذل فيها(٢).

وقد جمع الحديث الشريف الذي رواه سليمان بن بُرَيْدة عن أبيه تفصيلات

(١) ينظر: منهج الإسلام في الحرب والسلام/ عثمان ضميرية صـ١٢٩،١٢٨. آثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة/ وهبة الزحيلي صـ ٩٣.

(٢) ينظر بتصرف: العلاقات الدولية في الإسلام/ محمد أبو زهرة صـ١٠٠.

هذه الدعوة، وهو أنه ﷺ كان إذا أمّر أميرًا على جيشٍ أو سريةٍ، أوصاه في خاصّته بتقوى الله ومنْ معهُ من المسلمين خيرًا، ثم قال:« اغْزوا بِاسمِ الله، في سبيل اللهِ، قاتلوا منْ كفر بالله، اغْزوا ولا تغُلُّوا ولا تغْدِروا ولا تمْثُلُوا ولا تقْتُلوا وليدًا، وإذا لَقيتَ عدوَّك من المشركين فادْعهمْ إلى ثلاثِ خِصالٍ- أو خلالٍ- فأيَّتهُنَّ ما أجابوكَ فاقْبَلْ منهُمْ وكُفَّ عنهمْ، ثمَّ ادْعُهُم إلى الإسْلام، فإنْ أجابوكَ فاقْبَلْ منهمْ وكُفَّ عنْهُمْ، ثمَّ ادْعُهُمْ إلى التَّحوُّلِ مِنْ دارِهِمْ إلى دار المهاجرينَ، وأخْبِرهُمْ أنَّهمْ إنْ فعلوا ذلكَ، فلهمْ ما للمهاجرينَ وعليهمْ ما على المهاجرين، فإنْ أبوْا أنْ يتحوَّلوا منها، فأخبِرهُمْ أنَّهم يكونونَ كأعرابِ المسلمين، يجْري عليهم حكمُ الله الذي يجري على المؤمنينَ، ولا يكونُ لهم في الغنيمةِ والفيئ شيء، إلا أنْ يجاهدوا مع المسلمين، فإنْ هم أبوْا فسَلْهُمُ الجزيةَ، فإنْ هم أجابوكَ فاقبَلْ منهم وكُفَّ عنهم، فإنْ هم أَبوْا فاسْتعِنْ باللهِ وقاتِلهمْ...»[1].

وهذه الدعوة إلى أحد أمور ثلاثة قبل الحرب هي ما التزم به المسلمون في كل جهادهم وحروبهم.

ثانيًا: حق الإنسان في الحياة، وفي العيش بأمان:

رأينا كيف أن الإسلام لم يشرع القتال أو الجهاد لذاته، ولا حبًّا في السيطرة وبسط النفوذ، والتسلط على الشعوب، وسلب خيراتها، أو إبادة المخالفين له في الدين، بل شرعه لدفع البغي والعدوان، وحماية الدعوة الإسلامية، ولذلك فهو يفضل استخدام الطرق السلمية لتحقيق أهدافه وغاياته على استخدام القوة والقتال ما وجد إلى ذلك سبيلًا، وجاءت النصوص القرآنية والنبوية تؤكد هذه الدعوة السلمية، قال تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (مع شرح النووي) كتاب الجهاد/ باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث (١٢/ ٢٦٥- ٢٦٦) رقم ٤٤٩٧.

﴿هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الأنفال:٦١]. وقال ﷺ: «لا تمنّوا لِقاء العدو، فإذا لقيتُمُوهم فاصْبِروا»[١].

ورأينا كيف أن المسلمين كانوا لا يقاتلون عدوهم إلا بعد دعوته، وتخييره بين (الإسلام أو الجزية أو القتال)، وهذه الخصال الثلاثة في الحقيقة تؤسس لحقيقة ثابتة في الشريعة الإسلامية، وتقعد لقاعدة أساسية منظمة لطبيعة العلاقة بين المسلمين وبين غيرهم في حالة الحرب والسلم على السواء، وهي أن الأصل في الإسلام عصمة الدم البشري، وألا يهدر دم إلا بحق مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإسراء:٣٣]. وهذا الحق الوارد في النص الكريم قيده الإسلام وحدده، حتى يأمن كل فرد على حياته، فيعيش آمنًا مستقرًّا سعيدًا. والسبب الرئيسي الذي يبرر القتل في الإسلام هو أن تكون الحرب في سبيل الله، فبها تتحقق العدالة، وحرية العقيدة للناس.

ويعدّ الإسلام جناية الإنسان على غيره جناية على الإنسانية كلها[٢]، وفي المقابل من أحيا نفسًا بعفو أو حيلولة دون قتل أو إنقاذ من مهلكة فكأنما أحيا الإنسانية جميعًا، قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة:٣٢]. ومن هنا كان حق الحياة مقصدًا أساسيًّا اتجهت أحكام الشريعة لتحقيقه واقعًا وعملا[٣].

والإسلام إضافة إلى أنه كفل حق الحياة لكل إنسان دون تمييز بين مسلم وغيره، فقد حرص أيضًا على أن يتمتع كل فرد منهم بالأمن. ولا يكون العيش بأمان إلا بالمحافظة على الكليات الخمس، وهي: حفظ الدين والنفس والعقل

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (مع فتح الباري) كتاب الجهاد/ باب لا تمنوا لقاء العدو (٦/ ١٥٦) رقم ٣٠٢٦، و مسلم في صحيحه (مع شرح النووي) كتاب الجهاد/ باب كراهة تمني لقاء العدو (١٢/ ٢٧٢) رقم ٤٥١٦.

(٢) ينظر: تفسير المنار/ محمد رشيد رضا (٣٧/٥).

(٣) ينظر: حقوق الإنسان زمن الحرب في الشريعة الإسلامية/ جمال الديب صـ٩٨،٩٩.

والنسل والمال، يقول الإمام الغزالي:» ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة...وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح»[1].

وهذه الضروريات كما سبق الحديث عنها يندرج في كل واحد منها جملة من الحاجيات والتحسينات، وهي في مجملها تهدف إلى حفظ هذه الكليات الخمس التي تشكل معًا للإنسان حق العيش بأمان، وسلب هذا الحق لا يكون إلا بالاعتداء على إحدى هذه الكليات.

ثالثًا: مقاصد الشريعة من الحقوق الثابتة للإنسان قبل الحرب:

مما سبق لنا عرضه، تأكدّ لنا أنّ المقصد من القتال في الإسلام إنما هو دفع الاعتداء، فلا يقتل شخص لكفره، وإنما لاعتدائه على الإسلام، كما دلت على ذلك النصوص الكثيرة، والوقائع التاريخية في عصر النبي ﷺ و الخلفاء من بعده، وهي تؤكد لنا أن القتال في الإسلام ما كان إلا لدفع عدوان واقع أو متوقع، وهذا يقودنا إلى تقرير أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هي السلم، قال تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنفال:٦١]. أما القتال فقد صرّح القرآن الكريم بأنه أمر مكروه، قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡ﴾ [البقرة:٢١٦]. ولكنه ضرورة أوجبه قانون الدفاع عن النفس وعن العقيدة وعن الحرية الدينية. وهذا مقصد أراده الشارع الحكيم، وتوخاه؛ لتحقيق التعايش السلمي، والإخاء بين الشعوب، والرحمة بالبشرية جمعاء. بخلاف الحروب التي تبيد البشر، وتأتي على الأخضر واليابس.

ولا شك أن الدعوة إلى السلم والسلام من الصلاح الذي أمر به الشارع

(١) المستصفى صـ١٧٤.

سبحانه، وتكرر ذكره كثيرًا في كتابه، وفي سنة نبيه ﷺ، مع النهي عن الفساد، قال تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف:٨٥]. يقول الطاهر بن عاشور: «المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده...»[(١)]. واستشهد العز بن عبد السلام في بيانه لرتب المصالح بحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: «سُئِل النبي ﷺ أيُّ الأعمالِ أفضلُ؟ قال: إيمانٌ باللهِ ورسوله، قيل: ثمّ ماذا؟ قال: جهادٌ في سبيل الله، قيل: ثم ماذا؟ قال: حجٌّ مبرور»[(٢)]. وذكر أن فوائده على ضربين؛ أحدهما: مصالحه، وهي منقسمة إلى العاجل والآجل، فقال: «فأما مصالحه العاجلة: فإعزاز الدين، ومحق الكافرين، وشفاء صدور المؤمنين من اغتنام أموالهم وتخميسها... وأما مصالحه الآجلة فالأجر العظيم، قال الله تعالى: ﴿وَمَن يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء:٧٤]. ثم ذكر الضرب الثاني من فوائده، فقال: «من فوائد الجهاد درؤه لمفاسد عاجلة وآجلة، أما الآجلة فلأنه سبب لغفران الذنوب، والغفران دافع لمفاسد العقاب، وأما العاجلة فإنه يدرأُ الكفر من صدور الكافرين إن قُتِلوا أو أسلموا خوفًا من القتل، وكذلك يدرأ استيلاء الكافرين على قتل المسلمين، وأخذ أموالهم وإرقاق حَرَمِهِم وأطفالهم، وانتهاك حرمة الدين»[(٣)].

أيضًا اشتملت وصايا الرسول ﷺ وتوجيهاته -لقادته وأمرائه على الجيوش- على الرحمة والعطف مع تحقيق المصلحة التي لأجلها شرع الجهاد، كما جاء في حديث بريدة رضي الله عنه في عدم جواز البدء بالقتال إلا بعد تخيير العدو بين خصال ثلاث: الإسلام أو الجزية أو الحرب. ولا شك أن العمل بهذا يمكن به تجنب ويلات الحرب، والحفاظ على سلامة وأمن الناس، وفي هذا تحقيق

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية/ للطاهر بن عاشور صـ٢١١.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (مع فتح الباري) كتاب الحج/ باب فضل الحج المبرور (٣/ ٣٨١) رقم ١٥١٩، ومسلم في صحيحه (مع شرح النووي) كتاب الإيمان/ باب كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال (٢/ ٢٦٠) رقم ٢٤٤.

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٥٤-٥٥).

لمقصد عظيم من مقاصد الشريعة، ألا وهو الحفاظ على حرمة الحياة، وهو حق أساسي لكل إنسان على هذه البسيطة، ومن واجب هذا الإنسان أن يحمي نفسه، ويحافظ عليها بكل ما أوتي من قوة وجهد.

المطلب الثاني
الحقوق الثابتة للإنسان أثناء الحرب

تمهيد: سياسة الإسلام في تحديد صفة المقاتلين والأعداء:

أرسى الإسلام القواعد الأساسية في التفرقة بين المحاربين وغير المحاربين، فقصر القتال على الذين يقاتلون حقيقة أو حكمًا بالرأي والتحريض وأشباه ذلك، ومنع قتل غير المقاتلين من المدنيين المسالمين، فلا يجوز أن توجه إليهم الأعمال الحربية، إلا إذا بدر منهم عمل من أعمال القتال.

وفي أحاديث الرسول ﷺ ووصايا خلفائه من بعده لأكبر شاهد على ذلك، فعن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: «انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله، لا تقتلُوا شيخًا فانيًا، ولا طفلًا، ولا صغيرًا، ولا امرأةً، ولا تغُلُّوا، وضُمُّوا غنائِمكم، وأصلِحوا، وأحسِنوا إن الله يحبُّ المحسنين»[(١)].

وقال الإمام الكاساني:» والأصل فيه: أن كل من كان من أهل القتال يحل قتله، سواء قاتل أو لم يقاتل، وكل من لم يكن من أهل القتال لا يحل قتله إلا إذا قاتل حقيقة أو معنى بالرأي والطاعة والتحريض وأشباه ذلك»[(٢)].

ومن الوصايا القيمة في هذا الموضوع ماروواه الإمام مالك في الموطأ عن

(١) أخرجه أبوداود في سننه/ كتاب الجهاد/ باب في دعاء المشركين (٣/ ٣٧) رقم ٢٦١٤، والبيهقي في السنن الكبرى/باب ترك قتل من لا قتال فيه من الرهبان والكبير وغيرهما (١٥٣/٩) رقم ١٨١٥٣، وقال الشوكاني: «وحديث أنس في إسناده خالد بن الفِزْر ليس بذاك» نيل الأوطار (٧/ ٢٩١)، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع الصغير وزيادته (١٩٤/١) رقم ١٣٤٦.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع/ للكاساني (٧/ ١٠١).

يحيى ابن سعيد، أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه بعث جيوشًا إلى الشام، وبعث يزيد بن أبي سفيان أميرًا،فقال يزيد لأبي بكر وهو يمشي ويزيد راكب: إما أن تركب وإما أن أنزل، فقال له الصديق: ما أنت بنازل، وما أنا براكب، إني أحتسب خطاي هذه في سبيل الله، ثم قال له: «إنك ستجدُ قومًا زعمُوا أنهم حبسُوا أنفسهُم لله، فذرْهُم وما زعمُوا أنهم حبَسُوا أنفسَهُم له، وستجدُ قومًا فحصُوا عن أوساطِ رؤوسِهِم من الشعر، فاضربْ ما فحصُوا عنه بالسيف، وإني موصيكَ بعشر: لا تقتلنَّ امرأةً، ولا صبيًّا، ولا كبيرًا هرمًا، ولا تقطعنَّ شجرًا مثمرًا، ولا تُخرِّبنَّ عامرًا، ولا تعقرنَّ شاةً، ولا بعيرًا، إلا لمأكلة، ولا تَحرِقنَّ نخلًا، ولا تُغرِّقنّهُ، ولا تَغللْ، ولا تَجبُنْ»[1].

أولًا: حقوق المدنيين: حق النساء والصبيان والشيوخ والرهبان والزمنى والأجراء:

المدنيون: جمع مدني، نسبة إلى مدينة، ومَدَنَ بالمكان: أقام به، وتجمع على مدائِن، ومُدُن[2].

ويراد بهم في الفقه الإسلامي: غير المقاتلين، أوغير المقاتلة، أوغير المحاربين، أو من لا يحل قتله من الكفار،أو من يحرم قتله،أو من لا يجوز قتله[3].

وعليه فالمدنيون هم الذين لا يمارسون الأعمال الحربية، بأي شكل سواء مباشر أو غير مباشر، ولا يتأتى منهم القتال. ومثّل لهم جمهور الفقهاء[4] بالأصناف الآتية: النساء، والصبيان، والشيوخ، والرهبان، الزمنى، والأجراء.

(١) أخرجه مالك في الموطأ/ كتاب الجهاد/ باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو(، والبيهقي في السنن الكبرى/ باب ترك قتل من لا قتال فيه من الرهبان(١٥٢/٩)، وقال الشوكاني: «وأثر يحيى بن سعيد المذكور مرسل؛ لأنه لم يدرك زمن أبي بكر» نيل الأوطار(٧/ ٢٩٣).

(٢) ينظر: الصحاح/ للجوهري (٢٢٠١/٦)، مقاييس اللغة (٣٠٦/٥) مادة (م د ن).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع (١٠١/٧)، مغني المحتاج/ للشربيني(٢٩/٦)، كشاف القناع عن متن الإقناع/ للبهوتي (٤٨/٣)، منح الجليل شرح مختصر خليل/ للشيخ عليش (٣/ ١٤٥).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع (١٠١/٧)، المغني (٣١٢/٩)، مجموع الفتاوى(٢٨/ ٣٥٤) منح الجليل(١٤٦/٣).

١. **النساء والصبيان:** اتفق الفقهاء على تحريم قتل النساء والصبيان حال الحرب، إذا لم يقاتلوا حقيقة أو حكمًا، ودليل ذلك حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «أنّ امرأةً وُجِدَتْ في بعض مغازي النبي صلى الله عليه وسلم مقتولةً، فأنكرَ رسولُ اللّه صلى الله عليه وسلم قتلَ النساء والصبيان»[١].

والحكمة في حصانة هذه الفئة من القتل: لأنه ليس من شأنهم غالبًا القتال؛ أما النساء فلضعفهن، وأما الولدان فلقصورهم عن فعل الكفار، وبناء على هذا فإن قتلهم إفساد في الأرض، وليس من غرض الشارع إفساد العالم، وإنما غرضه إصلاحه، وذلك يحصل بقتل المقاتلين، وما ثبت بالضرورة فيتقدر بقدرها[٢].

٢. **الشيوخ والرهبان**[٣]: إذا كانوا لا يقاتلون، ولا رأي لهم في الحرب، فلا يجوز توجيه القتال إليهم، وقد ورد النص على ذلك صراحة في وصية أبي بكر ليزيد بن معاوية، وفيها: «إنك ستجدُ قومًا زعمُوا أنهم حبسُوا أنفسهُم للّه، فذرْهُم وما زعمُوا أنهم حبَسُوا أنفسَهُم له»،وفيها أيضًا: «ولا كبيرًا هرمًا». ولا شكّ أنّ هذا الحكم يحقق حرية العقيدة، في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ [البقرة:٢٥٦].

٣. **الزمنى**[٤] **والأجراء**[٥]: جمهور الفقهاء على أن هؤلاء لا يجوز قتلهم؛ بحكم أنهم غير مشاركين في الحرب قياسًا على النساء والصبيان

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (مع فتح الباري) كتاب الجهاد/ باب قتل الصبيان(٦/ ١٤٨) رقم ٣٠١٤، ومسلم في صحيحه (مع شرح النووي) كتاب الجهاد/ باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب (١٢/ ٢٧٥) رقم ٤٥٢٢.

(٢) ينظر: نصب الراية لأحاديث الهداية/ للزيلعي (٣/٣٨٧)، نيل الأوطار(٧/٢٩٢).

(٣) الرهبان: جمع راهب، وهو العابد عند النصارى، وترهَّب الرَّاهب: انقطع للعبادة. ينظر: المصباح المنير (١/٢٤١) مادة (ر ه ب).

(٤) الزمنى: جمع زَمِن، وهو الإنسان المبتلى بعاهة أو آفة جسدية مستمرة تعجزه عن القتال، كالمقعد، والمعتوه، والأعمى، ومقطوع اليد والرجل من خلاف. ينظر: طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية/ للنسفي صـ ٥٠، المصباح المنير (١/٢٥٦) مادة (ز م ن).

(٥) الأجراء: وأطلق عليهم بعض الفقهاء السوقة أو العسفاء، ويقصد بهم: عامة الناس من التجار والفلاحين وأهل الصناعات وغيرهم. ينظر: طلبة الطلبة صـ٧٢، النهاية في غريب الحديث والأثر(٢/٤٢٤) (٣/ ٢٣٦)، منح الجليل (٦/١٩٦).

بجامع انتفاء علة القتال منهم[١]. أما عن الزمنى فمما ورد فيهم قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [الفتح:١٧]. وقال ﷺ في الأجراء: «لا تقتلوا ذرية ولا عسيفًا»[٢].

ثانيًا: حقوق الحربيين:

أ- النهي عن المثلة[٣] والتعذيب بالنار و متابعة الفارين:

الحربيون: جمع حربيّ، نسبة إلى دار الحرب، وهي: البلاد التي يغلب فيها حكم الكفر، وبينها وبين المسلمين حرب، فأهل تلك البلاد هم الحربيون[٤].

إن الرفق والسماحة والفضيلة تلازم المسلم دائمًا حتى وإن كان يخوض المعركة مع أعدائه، فلا يجوز له انتهاك الفضيلة والاعتداء في القتال، وإنما المعاملة بالمثل، لقوله تعالى:﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة:١٩٤]. ولذلك كانت الحرب من جانب المسلمين مقيدة بالفضيلة لا تعدوها، ولو جاوز حدودها المعتدين.

فإذا كان العدو منطلقًا من كل القيود الخلقية، فجيش الفضيلة مقيّد بها، وإذا كان العدو يمثل بجثث القتلى من المسلمين فيشوه أجسامهم بعد قتلهم، أو يقطع أعضاءهم، فلا يجوز أن نجاريه في ذلك[٥]؛ لأنها عادة سيئة تنفر منها الطباع السليمة والفطر القويمة، وتنم عن انعدام الشعور الإنساني.

لذا حرم الإسلام التمثيل بالأعداء بقطع أطرافهم وقلع أعينهم وبقر

---

(١) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد/ لابن رشد (٢/ ١٤٨)،المغني (٣١٢/٩)، فتح القدير (٤٥٣/٥).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده (٣٧١/٢٥) رقم ١٥٩٩٢، وأبو داود في سننه/ كتاب الجهاد/ باب في قتل النساء(٥٣/٣) رقم ٢٦٦٩، وقال الألباني فيه: «إسناده صحيح، ورجاله كلهم ثقات» ينظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها (٣١٤/٢) رقم ٧٠١.

(٣) المُثْلة هي: العقوبة، يقال: مَثَّلْتُ بالقتيل إذا جدعت أنفه أو أذنه أو شيئًا من أطرافه. ينظر: لسان العرب (٦١٥/١١)، طلبة الطلبة صـ٨٠، فتح القدير (٥/ ٤٥١).

(٤) ينظر: المبسوط (١١٤/١٠)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف/ للمرداوي (٤/ ١٢١)، آثار الحرب صـ١٧٦.

(٥) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام صـ١٠٩.

بطونهم، ونهى النبي ﷺ عن هذا العمل الوحشي قادته وجنده، وسار خلفاؤه من بعده على هذا الهدي في التنفير والبعد عنها. ومن الأحاديث الدالة على ذلك، مارواه سمرة بن جندب قال:» كان نبيُّ اللهِ ﷺ يحُثُّنا على الصدقة، وينهانا عن المُثْلَة»[١]. ومرّ معنا حديث سليمان بن بريدة، وفيه: «اغْزوا، ولا تغُلُّوا، ولا تغْدِروا، ولا تمْثُلُوا». بل إن الإسلام يراعي الفضيلة حتى مع الحيوان، فكيف بالإنسان وهو أكرم مخلوق، فعن ابن عمر رضي الله عنهما «لعن النبيُّ ﷺ من مثّل بالحيوان»[٢].

والمتأمل في وصايا خلفائه من بعده لقادتهم وجندهم، سيجد أنهم قد ساروا على هديه ﷺ في البعد عن هذا الفعل الشنيع،كما مرّ معنا ما جاء في وصية أبي بكر رضي الله عنه ليزيد بن أبي سفيان.

وأما حرق الجثث بالنار أو التعذيب بالنار حتى الموت، فقد نهى الإسلام عنه أشد النهي، لقوله ﷺ:» إنَّهُ لا ينْبغي أنْ يُعذِّبَ بالنَّارِ إلا ربُّ النَّار»[٣]. وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: «بعثنا رسول الله ﷺ في بعثٍ فقال: إن وجدتم فلانًا وفلانًا فأحرقوهما بالنار، ثم قال رسول الله ﷺ حين أردنا الخروج: إني أمرتُكم أن تُحرقوا فلانًا وفلانًا، وإنّ النار لا يعذّب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلُوهما»[٤]. يقول الإمام الخطابي: «هذا إنما يكره إذا كان الكافر أسيرًا قد ظفر به، وحصل في الكف...ورخص سفيان الثوري والشافعي في أن يُرمى أهل الحصون بالنيران إلا أنه يستحب أن لا يرموا بالنار ما داموا يطاقون إلا أن يخافوا من ناحيتهم الغلبة فيجوز حينئذ أن يقذفوا بالنار»[٥].

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه/ كتاب الجهاد/ باب في النهي عن المثلة (٣/٥٣) رقم ٢٦٦٧، وقال الألباني: صحيح. ينظر: صحيح وضعيف سنن أبي داود(٢/١) رقم ٢٦٦٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه(مع فتح الباري) كتاب الذبائح والصيد/ باب ما يكره من المثلة(٩/ ٦٤٣) رقم ٥٥١٥.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه/ كتاب الجهاد/ باب في كراهية حرق العدو بالنار(٣/ ٥٥) رقم ٢٦٧٥. وقال الألباني: صحيح. بنظر: صحيح وضعيف سنن أبي داود(٢/١) رقم ٢٦٧٥.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (مع فتح الباري) كتاب الجهاد/ باب لا يعذب بعذاب الله (١٤٩/٦) رقم ٣٠١٦.

(٥) معالم السنن/ للخطابي (٢/ ٢٨٣).

وأما عن متابعة الفارين المدبرين من أرض المعركة، فإن تعاليم الإسلام تمضي قدمًا في النهي عن تتبعهم بغية قتلهم، وقد أُمِن شرهم، كما أمّن رسول الله ﷺ من ألقى السلاح وكفّ عن القتال عند فتحه مكة، فقال ﷺ: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمِنٌ، ومنْ ألقى السلاحَ فهو آمِنٌ، ومنْ أغلقَ بابهُ فهو آمِنٌ»[1].

أما إذا اقتضت المصلحة تتبعهم وقتالهم، جاز ذلك، ودليله: ما فعل الرسول ﷺ حينما أرسل في طائفة من فرسان المسلمين لمطاردة فلول المشركين في معركة حنين، من أجل منعهم من التجمع ومعاودة الهجوم على المسلمين[2].

ب- الأسلحة ووسائل القتال:

كانت الأسلحة المستخدمة في العصر الإسلامي بدائية تتمثل في السهام والنبال والسيوف والرماح والتروس، والمدافع البدائية المعروفة بالعَّراوات والمنجنيقات[3]، وكذلك عرف واستعمل حفر الخنادق وضرب الحصار، لاسيما في المعارك الحربية الطويلة، أيضًا كان إلقاء النيران على العدو، وقطع الأشجار وإشعال الحرائق فيها وفي المباني.

وكانت وسائل النقل تعتمد على الخيل وسائر الدواب في البر، وعلى السفن في البحر، وتبعًا لذلك كان الجيش يتألف من المشاة والفرسان والبحار.

ثم تطورت بعد ذلك هذه الأسلحة والوسائل المستخدمة، فهي تعتمد اليوم على المصفحات والدبابات والمدافع في البر، والمدرعات وحاملات الطائرات والغواصات وزارعات الألغام في البحر، والطائرات والنفاثات وقاذفات القنابل في الجو.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (مع شرح النووي) كتاب الجهاد/ باب فتح مكة (١٢/٣٤٤) جزء من حديث رقم ٤٥٩٩.

(٢) ينظر: السيرة النبوية/ لابن هشام (٢/٤٥٣).

(٣) المنجنيقات هي: آلة تُرمى بها الحجارة الكبيرة. والعرّادات: جمع عرّادة، شِبْهُ المنجنيق صغيرة. ينظر: لسان العرب (١٠/ ٣٣٨)،(٣/ ٢٨٨)، المصباح المنير (٢/ ٥٦٤) مادة (م ج ن)، ومادة (ع ر د).

ولا خلاف بين جمهور الفقهاء[١] في جواز استخدام كل سلاح و وسيلة تؤدي إلى كسر شوكة العدو والانتصار عليه، لا سيما إذا كان من شأن العدو أن يستخدم تلك الأسلحة والوسائل ضد المسلمين، أو دعت الضرورة إلى استخدامها[٢]، جاء في مغني المحتاج:» ويجوز حصار الكفار في البلاد والحصون والقلاع، وإرسال الماء عليهم ورميهم بنار ومنجنيق وما في معنى ذلك، من هدم بيوتهم وقطع الماء عنهم، وإلقاء حيات وعقارب عليهم... وقيس به ما في معناه مما يعم الإهلاك به»[٣]. هذا وقد كره بعض الفقهاء استخدام النار خاصة ضد الأعداء، إلا إذا تعذر التغلب عليهم بدونها، أو خيف من انهزام المسلمين، أو بدأ بها العدو، فيلجأ إلى استعمالها للضرورة الحربية، أو معاملة بالمثل، وبه قال المالكية[٤]، وبعض الحنابلة[٥]. وذهب بعض الحنفية[٦]،والشافعية[٧]، إلى جواز إحراق العدو بالنار ولو قدروا عليه بغيرها.

وقد لخص الإمام ابن رشد [٨] ذلك الخلاف بقوله:» واتفق المسلمون على جواز قتلهم بالسلاح، واختلفوا في تحريقهم بالنار؛ فكره قوم تحريقهم بالنار، ورميهم بها، وهو قول: عمر ويروى عن مالك، وأجاز ذلك سفيان الثوري، وقال بعضهم: إن ابتدأ العدو بذلك جاز، وإلا فلا» ثم بيّن أن السبب في اختلافهم هو معارضة العموم للخصوص، فقال: «أما العموم قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ [التوبة:٥]. ولم يستثنِ قتلًا من قتْل. وأما الخصوص فما ثبت أن رسول الله ﷺ قال في رجل: «إنْ قدرتم عليه فاقتلوهُ، ولا تَحرِقوهُ بالنار، فإنه لا يعذب بالنار إلا ربُّ النار».

(١) ينظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى صـ٤٩، بدائع الصنائع(١٠٠/٧)، مغني المحتاج(٣٦/٦)، شرح مختصر خليل للخرشي(١١٠/٣)

(٢) ينظر: حقوق الإنسان زمن الحرب في الشريعة الإسلامية صـ١٢٣،١٢٤.

(٣) مغني المحتاج (٣٠/٦).

(٤) ينظر: منح الجليل شرح مختصر خليل (١٤٨/٣)، شرح مختصر خليل (١١٣/٣).

(٥) ينظر: المغني (٩/ ٢٨٦)، كشاف القناع عن متن الإقناع (٣/ ٤٩).

(٦) ينظر: بدائع الصنائع (١٠٠/٧)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق/ للزيلعي (٣/ ٢٤٣).

(٧) ينظر: الأحكام السلطانية/ للماوردي (٩٢/١)، مغني المحتاج (٣٠/٦).

(٨) بداية المجتهد (١٤٨/٢).

والراجح أنه إذا أمكن تحقيق الظفر عليهم دون اللجوء إلى الأسلحة والوسائل التي من شأنها أن تنال المحارب بالضرر فلا يجوز استخدامها، كالنبال المسمومة، والتحريق والتغريق، جاء في حاشية ابن عابدين:» جواز التحريق والتغريق مقيّد بما إذا لم يتمكنوا من الظفر بهم بدون ذلك، بلا مشقة عظيمة، فإن تمكنوا بدونها فلا يجوز»[(١)].

وعليه فكل وسيلة أو سلاح لا يتفق وتعاليم الإسلام وغايته من الجهاد لا يجوز استخدامه، إلاّ في حال الضرورة، أو عدم التمكن من العدو إلا به، إذ الأصل هو عدم إتلاف النفوس، ومنع الفساد والإفساد والتدمير والتخريب لغير ضرورة، قال تعالى: ﴿وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [القصص:٧٧].

ويمكن أن يقاس على ذلك ما جدّ من أسلحة الدمار الشامل، سواء منها ما يشمل تدمير المباني والمنشآت إلى جانب القضاء على مظاهر الحياة الإنسانية والحيوانية والنباتية، كالقنابل النووية، أو ما يقتصر فيه على إفناء مظاهر الحياة من إنسان وحيوان ونبات، وتُعفى من التدمير المباني والمنشآت، كالأسلحة الكيميائية، والجرثومية، وما إليها[(٢)].

وتتميز هذه الأسلحة بقدرتها الفائقة على التدمير، فلا يقتصر أثرها على بعض الإصابات، بل تتعدى ذلك إلى التدمير الكلي سواء كان ذلك للإنسان أو الحيوان أو النبات أو الهواء، كما أن أثر تلك الأسلحة لا يقتصر على المدة الزمنية التي استُخدم فيها هذا السلاح، بل قد يمتد أثرها لسنوات عديدة، ولا ننسى الآثار الوخيمة التي تخلفها هذه الأسلحة على البيئة، والتشوهات الخلقية للمتعرضين لإشعاعاتها التي تلحق حتى بأحفادهم، إلى غير ذلك من المضار والأخطار.

---

(١) حاشية ابن عابدين(١٢٩/٤).

(٢) ينظر: أسلحة الدمار الشامل(الكيماوية- البيولوجية- النووية) د. منيب الساكت، ماضي توفيق، غالب صباريني صــــ١٤ وما بعدها، ٧٩ وما بعدها، ٩٩وما بعدها.

ولما كان القتل بهذه الأسلحة يعم من هو من أهل القتال ممن يجوز قصدهم بالقتل، وغيرهم ممن ليس من أهل القتال كالنساء والصبيان ومن في حكمهم ممن لا يجوز قصدهم بالقتل، كان استخدام هذه الأسلحة يتحقق فيه الإهلاك والفساد الذي يعم الحرث والنسل، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [البقرة:٢٠٥]. ولأن عمارة الأرض مقصد شرعي، وهذه الأسلحة على الضد من عمارة الأرض، فلا يجوز استخدام مثل هذه الأسلحة، إلا لضرورة قصوى، وعلى سبيل المعاملة بالمثل، لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة:١٩٤]. أما عن إنتاج هذه الأسلحة وامتلاكها، فيعدّ أمرًا ضروريًّا وواجبًا شرعيًا، يحفظ للأمة هيبتها ويردع أعداءها[١]، لقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال:٦٠]. حيث تضمن النص الكريم الأمر بالإعداد للقوة بكل ما يستطاع، والاستعداد للمواجهة من غير اعتداء ولا عدوان.

ثالثًا: مقاصد الشريعة من الحقوق الثابتة للإنسان أثناء الحرب:

بعد بيان أحكام الشريعة الإسلامية المتعلقة بالمدنيين، والحربيين، يتبين لنا بجلاء كيف حرص الإسلام على تحقيق مقصد الرحمة والحفاظ على الكرامة الإنسانية، ليس في حال السلم فحسب، بل والحرب أيضًا، وذلك حين منع قتل تلك الأصناف الآمنة المطمئنة، التي عزفت عن الاشتراك في الحروب، وكفل لها حق الحياة، وهي أثمن ما يمتلكه الإنسان، بغض النظر عن الجنس والدين والوطن واللغة، وحمى هذا الحق بما يصونه ويحفظه فلا يجوز الاعتداء على هذه النفس التي حرّمها الله إلا بالحق، مصداقًا لقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإسراء:٣٣].

(١) ينظر: القتال في الإسلام أحكامه وتشريعاته/ لمحمد بن ناصر الجعوان صـ٧٧ وما بعدها.

كما يظهر مقصد العدل في هذا الجانب أيضًا حين أمر المولى سبحانه أن لا تتجاوز الحرب مداها ومقصودها إلى ما لا يتفق والغاية منها، قال تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾﴾ [الممتحنة:٨]. قال ابن كثير في تفسير هذه الآية:» أي لا ينهاكم عن الإحسان إلى الكفرة الذين لا يقاتلونكم في الدين، كالنساء والضعفة منهم، أن تحسنوا إليهم، وتعدلوا معهم»[١].

أين هذا مما فعله و يفعله أعداء الإسلام منذ العهود الغابرة إلى عهدنا الحاضر، من بشاعة واستهتار بالقيم الإنسانية دون تفرقة بين محارب وغير محارب من النساء والأطفال والعجزة؟؟.

ومن العدالة أيضًا منع الإسلام التمثيل بجثة الميت أو تشويهها بعد وفاته؛ لأن ذلك يعدّ إهانة للإنسانية في ذاتها. بل إن مقصد الرفق والسماحة والرحمة تجلى حتى مع الحيوانات فلا يجوز تعذيبها ولا التمثيل بها ولا حرقها.

كما يظهر جانب الرحمة حتى في أثناء الملحمة، وذلك في الوسائل والأسلحة المستخدمة في الحرب، ولذلك قال ﷺ: «إنَّ اللّه كتَبَ الإحسانَ على كلِّ شيء، فإذا قتلتُمْ فأَحْسِنوا القِتْلَةَ، وإذا ذَبحتُمْ فأَحْسِنوا الذَّبحَ...»[٢].

ومن الإحسان عدم استخدام النار في قتال العدو إلا للضرورة الحربية.كل ذلك لإنقاذ الإنسان من تسلط الإنسان، وتقرير إنسانيته، ورفع كرامته، وحفظ حقوقه.

أين هذا من حروب العصبيات والتشفي التي يعيشها القرن العشرون، حيث تترك الحروب آثارها في المحاربين بفعل ما يستعمل من أسلحة التدمير والتخريب: سملًا للأعين، وقلعًا للأظافر، وقطعًا للأطراف، وتشويهًا في

(١) تفسير ابن كثير(٨/ ٩٠).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (مع شرح النووي) كتاب الصيد والذبائح/ باب الأمر بإحسان الذبح والقتل(١٣/ ١٠٧) رقم ٥٠٢٨.

الأجسام، وقتلًا جماعيًّا...رأينا ذلك في شتى بقاع الدنيا في فلسطين، وبورما، وأفغانستان، والفلبين، والعراق، وبلاد الشام، كل ذلك دليل على الوحشية وإهدار إنسانية الإنسان وكرامته.

المطلب الثالث

الحقوق الثابتة للإنسان بعد الحرب

أولًا: حقوق المرضى والجرحى والقتلى:

لقد ضرب الإسلام أروع الأمثلة في مجال حقوق الإنسان بعد انتهاء الحرب، فكان نظامه فيها قائمًا على الأخلاق والفضيلة، يتجلى ذلك في المعاملة الحسنة التي أولاها للمرضى والجرحى والقتلى من الأعداء.

الإسلام دين الرحمة والإنسانية، وأدعى ما تكون هذه الرحمة حال المرض والجرح، فكيف إذا أضيف إليهما القتال!! لا شك أن هذا الموطن من مواطن الإحسان والرأفة، فإذا ثبت أن العدو مريض أو جريح، فلا يجوز قتله أو الإجهاز عليه؛ لأنه أصبح في حال من العجز عن القتال، والإسلام ينهى عن قتال غير المقاتلين. بل إن الإسلام يأمر برعايته والعناية به، وأن يقدم له المأكل والمشرب شأنه في ذلك شأن المرضى والجرحى من المسلمين.

ولقد كان للصحابيات رضوان الله عليهن في عهد رسول الله ﷺ دور عظيم في إسعاف الجرحى ومداواة المرضى، فعن الرُّبيِّع بنت مُعوِّذ قالت: «كنّا مع النبي ﷺ نسْقِي، ونُداوي الجرحى، ونرُدُّ القتلى إلى المدينة»(١)، وعن أمّ عطية الأنصارية، قالت: «غزوْتُ مع رسول اللّه ﷺ سبعَ غزوات، أخْلُفُهمْ في رِحالِهم، فأصنعُ لهم الطعامَ، وأُداوي الجرحى، وأقومُ على المرضى»(٢).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (مع فتح الباري) كتاب الجهاد/ باب مداواة النساء الجرحى في الغزو(٦/ ٨٠) رقم ٢٨٨٢.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه (مع شرح النووي) كتاب الجهاد والسير/ باب النساء الغازيات يرضخ لهن ولا يسهم(١٢/ ٣٩٩) رقم ٤٦٦٧.

أما عن حقوق القتلى، فالإنسان في الإسلام مخلوق مكرم في حياته، بل ومكرم بعد مماته، لذا يجعل الإسلام من مظاهر هذا التكريم: مواراة القتلى من الأعداء ودفنهم، فلا يُتركون نهبًا للوحوش تفترسهم. عن يعلى بن مرة عن أبيه قال: «سافرت مع رسول الله ﷺ على غير مرة، فما رأيته يمر بجيفة إنسان فيجاوزها حتى يأمر بدفنها، لا يسأل أمسلم هو أو كافر»[1].

وهذا رسول الله ﷺ يأمر بوضع جثث القتلى من أهل بدر في القليب وهي بئر جافة[2]، ومرّ معنا أنه ﷺ نهى عن التشويه والمثلة، كما نهى ﷺ عن أن يتجه القاتل إلى ضرب الوجه ليشوه الجسم، إلا إذا لم يكن من ذلك بدّ، ونهى عن تعذيب الجرحى أيضًا، وإن قعدت قوة الجريح عن المقاومة لا يسوغ قتله، بل يبقى ويُداوى حتى يؤسر أو يُفدى أو يمن عليه؛ وذلك لاحترام الإنسانية، ولأن القتال ليس القصد منه الانتقام والتشفي من الأعداء[3].

ثانيًا: حقوق الأسرى:

الأسرى في اللغة: جمع أسير، ويُجمع أيضًا على أسارى، وأَسْرى، مأخوذ من الإسار وهو: القيد، لأنهم كانوا يشدونه بالقيد، فسُمي كل أخيذ أسير وإن لم يُشدّ به، وكذا كل محبوس في قيد أو سجن فهو أسير[4].

وفي الاصطلاح: الأسرى: هم المقاتلون من الكفار إذا ظفر المسلمون بهم أحياء[5].

(١) أخرجه الدارقطني في سننه/ كتاب السير(٥/٢٠٣) رقم٤٢٠٣، والبيهقي في السنن الكبرى/ باب وجوب العمل في الجنائزمن الغسل(٣/٥٤٢) رقم ٦٦١٧، والحاكم في المستدرك/ كتاب الجنائز(١/٥٢٦) رقم١٣٧٤ من طريق عمر ابن عبدالله بن يعلى بن مرة. وفي سنده مقال؛ فيه مفضل بن محمد الضبي، قال أبو حاتم: متروك القراءة والحديث. ينظر: لسان الميزان/ لابن حجر(٦/٨١).

(٢) ينظر في هذا الشأن: ما أخرجه البخاري في صحيحه (مع فتح الباري) كتاب الجهاد/ باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة (٦/ ١٠٦) رقم ٢٩٣٤، ومسلم في صحيحه (مع شرح النووي) كتاب الجهاد والسير/ باب ما لقي النبي ﷺ من أذى المشركين والمنافقين(١٢/ ٣٦٢-٣٦٣) رقم ٤٦٢٥.

(٣) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام صـ١١٣.

(٤) ينظر: لسان العرب (٤/ ٢٠)، القاموس المحيط صـ٣٤٣ مادة (أ س ر).

(٥) ينظر: الأحكام السلطانية/ للماوردي صـ٢٠٧.

وقد شرع الإسلام تكريم الأسير، ورعايته الرعاية اللائقة به كإنسان له روح وحياة يحيا بها. ومن رعاية الأسير مايلي:

١. **توفير الطعام والشراب**: ذلك أن الأسير مقيد يعجز عن التكسب والإنفاق على نفسه ورعاية شؤونه، فلا يجوز حرمانه من الطعام لحفظ نفسه، بل قد أثنى المولى سبحانه على من يطعم الأسير في قوله: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ⁨٨⁩﴾ [الإنسان:٨].

ولقد اعتنى الرسول ﷺ بالأسرى يوم بدر، وسلّمهم أصحابه وأوصاهم بهم خيرًا، عن أبي عزيز بن عمير قال: كنت في الأسارى يوم بدر، فقال رسول الله ﷺ: «استوصوا بالأسارى خيرًا»، وكنت في نفر من الأنصار، فكانوا إذا قدَّمُوا غداءهم أو عشاءهم أكلوا التمر، وأطعموني الخبز بوصية رسول الله ﷺ إياهم»[(١)].

٢. **توفير الكساء**: ويعتبر الكساء من الأشياء الضرورية لأي إنسان، وأمر مطلوب شرعًا؛ سترًا لعورته وصيانة لكرامته الآدمية، فكان لا بدّ من كساء للأسير يقيه حر القيظ وشدة البرد، فعن جابر رضي الله عنه قال: «لما كان يوم بدرٍ أُتي بالعباس ولم يكن عليه ثوبٌ، فنظر النبي ﷺ له قميصًا، فوجدوا قميصَ عبدالله بن أبيٍّ يُقدَرُ عليه، فكساهُ النبي ﷺ إياه، فلذلكَ نزعَ النبي ﷺ قميصه الذي ألبسهُ» [(٢)].

٣. **توفير الرعاية الصحية**: حفظ صحة الأسير وتأمين راحته مطلوب في قوله ﷺ: «استوصوا بالأسارى خيرا»[(٣)]، وهذه وصية شاملة لكل

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الصغير/ باب من اسمه الحسين(١/٢٥٠) رقم ٤٠٩، وفي المعجم الكبير/باب من يكنى أبا عزيز بن عمير(٢٢/٣٩٣) رقم ٩٧٧، والهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد/ باب ماجاء في الأسرى(٦/٨٦)آرقم ١٠٠٠٧، وقال: إسناده حسن. وضعفه الألباني في ضعيف الجامع الصغير وزيادته (١/١١٩) رقم ٨٣٢.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (مع فتح الباري) كتاب الجهاد/ باب الكسوة للأسارى (٦/ ١٤٤) رقم ٣٠٠٨.

(٣) ينظر: السيرة النبوية/ لابن هشام (١/٦٤٥).

صور الخير، في المأكل والمسكن والمعاملة، ومن ذلك توفير الدواء له إن احتاجه؛ حتى لا تفتك به الأمراض.

٤. **توفير المسكن:** في صدر الإسلام لم تكن هناك أماكن مخصصة لسكنى الأسرى، ولكي يتمكن الصحابة رضوان الله عليهم من العناية بهم، كان رسول الله ﷺ يفرق الأسرى على أصحابه للإقامة معهم في بيوتهم[١]، أو ربما كان المسجد محل إقامتهم[٢]. إلى غير ذلك من ضروب الرفق والرحمة والإحسان بهم، حتى يبت في شأنهم.

وقد ذكر الفقهاء[٣] أن الأسرى من العدو، الإمام مخيّر فيهم –إذا أقاموا على كفرهم– في فعل الأصلح بين أربعة أمور،هي: إما القتل، وإما الاسترقاق، وإما الفداء بمال أو أسرى، أو المنّ بغير فداء.

وتصرّف الإمام مع هؤلاء الأسرى منوط بالمصلحة الشرعية كما قال ابن قدامة رحمه الله: «لأن كل خصلة من هذه الخصال قد تكون أصلح في بعض الأسرى، فإن من له قوة ونكاية في المسلمين وبقاؤه ضرر عليهم فقتله أصلح، ومنهم الضعيف الذي له مال كثير، ففداؤه أصلح، ومنهم حسن الرأي في المسلمين يُرجى إسلامه بالمنّ عليه، أو معونته للمسلمين بتخليص أسراهم والدفع عنهم، فالمنّ عليه أصلح، ومنهم من يُنتفع بخدمته ويُؤمن شره، فاسترقاقه أصلح، كالنساء والصبيان، والإمام أعلم بالمصلحة»[٤].

ثالثًا: حماية الأموال والممتلكات:

إذا قامت الحرب بين الدولة الإسلامية وغيرها، فإن الإسلام يقصر

---

(١) ينظر: السيرة النبوية/ لابن هشام (١/ ٦٤٥).

(٢) ينظر في ذلك: حديث أسر ثمامة بن أثال، وربطه بسارية من سواري المسجد في:البخاري في صحيحه(مع فتح الباري) كتاب المغازي/ باب وفد بني حنيفة(٨/ ٨٧) رقم ٤٣٧٢، ومسلم في صحيحه(مع شرح النووي) في كتاب الجهاد والسير/ باب ربط الأسير وحبسه(١٢/ ٣٠٨) رقم ٤٥٦٤.

(٣) ينظر: الأحكام السلطانية/ لأبي يعلى صـ١٤١، المهذب/ للشيرازي(٣/٢٨١)، المبسوط(١٠/٢٤)، بدائع الصنائع(٧/١٩١)، المغني(٩/٢٢١)، مواهب الجليل (٣/ ٣٥١)، مغني المحتاج(٦/٣٨)، حاشية الدسوقي(٢/٢٠٥).

(٤) المغني (٩/ ٢٢١-٢٢٢).

الحرب على المحاربين فقط، ولا يعتدي على رعايا الدولة المحاربة، ما داموا مقيمين أو موجودين في دار الإسلام بموجب إعطائهم الأمان على أنفسهم، وكل من أُعطي الأمان سُمّي بالمستأمن[(١)]، وترتب على ذلك: تحريم قتله، وأخْذ ماله، والتعرض له بأي نوع من أنواع الأذى، حتى تتهيأ له العودة إلى وطنه، وعندئذ يجري عليه ما يجري على المحاربين[(٢)]، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ [التوبة:٦]. ومعنى الآية: وإن أحدٌ من الذين أمرتك بقتالهم، وأحللت لك استباحة نفوسهم وأموالهم، استجارك: أي استأمنك، فأجبه إلى طلبه[(٣)].

وبناء على ماسبق، فإن الإسلام في حالة الحرب لا يمنع التجارة بين المسلمين ودولة الأعداء عن طريق المستأمنين، ومن ثم له أن يخرج بما شاء من الأمتعة -سوى الأسلحة- وكذا للتاجر المسلم أن يحمل إليهم ماشاء من سائر الأمتعة -سوى الأسلحة أيضًا-[(٤)]. فبموجب الأمان صارت أمواله مصونة، وتجارته قائمة يتولاها بنفسه، ولا يجوز الاعتداء عليه بمصادرة أمواله، أو الإضرار بعمله أو شخصه.

ومن أروع الأمثلة التي تدل على سماحة الإسلام وعدالته ما ورد بشأن الحربي إذا دخل دار الإسلام بأمان فأودع ماله، جاء في المغني: «وإذا دخل حربي دار الإسلام بأمان، فأودع ماله مسلمًا أو ذميًا أو أقرضهما إياه ثم عاد إلى دار الحرب، نظرنا: فإن كان قد خرج تاجرًا أو رسولًا أو متنزهًا أو لحاجة يقضيها، ثم يعود إلى دار الإسلام فهو على أمانه في نفسه وماله، وإن

(١) المُسْتأْمن لغة: هو طالب الأمان، يقال: آمنْت الأسير: أي أعطيته الأمان، فَأمِن. واسْتأْمنه: طلب منه الأمان، واسْتأْمن إليه: أي دخل في أمانه، وقد أمَّنه، وآمَنَه. ينظر: لسان العرب(١٣/ ٢١)، المصباح المنير(١/ ٢٤) مادة (أ م ن).
والمستأمن اصطلاحًا: هو الذي يقدم بلاد المسلمين بأمان طلبه، من غير استيطان. ينظر: أحكام أهل الذمة/ لابن القيم (٢/ ٨٧٤)، حاشية ابن عابدين (٤/١٦٦).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٧/١٠٧)، المغني (٩/٢٤١)، مغني المحتاج (٦/٥٤).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير(٤/١١٣).

(٤) ينظر: المبسوط(١٠/٩٢).

خرج بقصد أن يستوطن في دار الحرب بطل الأمان في نفسه وبقي في ماله، لأنه بدخوله دار الإسلام بأمان ثبت الأمان لماله الذي معه، فإذا بطل الأمان في نفسه بدخوله دار الحرب بقي الأمان في ماله، لاختصاص المبطل بنفسه، فيختص البطلان به»[1].

وأروع من هذا ما ورد في المبسوط:» إذا مات المستأمن في دار الإسلام عن مال، وورثته في دار الحرب وُقِف ماله حتى يقدم ورثته»[2].

فأي دين أعظم من الإسلام يحفظ للمستأمن ماله في حال حياته و حتى بعد مماته! في حين أن دولة الأعداء نجدها تستولي على أموال رعايا الدولة الأخرى دون أي تعويض!!

- **أما عن حماية الممتلكات:**

الممتلكات هي: كل ما يحوزه الإنسان من الأموال التي تعود ملكيتها إلى مجموع الأمة، وتحقق لهم الانتفاع، سواء كانت من الأرواح (الثروة الحيوانية)، أو من غير ذوات الأرواح (كالدور والمباني والأشجار والزرع والسفن وأماكن العبادة وغيرها).

ومن القواعد المقررة في الشريعة الإسلامية حماية الممتلكات المدنية اللازمة لبقاء السكان المدنيين أثناء النزاعات المسلحة، وتحريم الإفساد في الأرض عملًا بقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ ﴾ [البقرة:٢٠٥]. وقوله جل وعلا: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ﴾ [الأعراف:٥٦].

أما عن ممتلكات العدو التي يستعملها في أغراض القتال من الحصون، والمنشآت العسكرية، ومخازن الذخيرة، وغيرها مما شأنه أن يتخذ لأغراض

(١) المغني (٩/ ٢٤٥).

(٢) المبسوط(١٠/٩١).

عسكرية، فلا خلاف بين الفقهاء[1] في جواز تدميرها؛ لما فيه من قهر الأعداء وكبتهم وغيظهم، ولأن حرمة الأموال لحرمة أربابها، ولا حرمة لأنفسهم حتى يُقتلون، فكيف لأموالهم؟[2].

وأما النكاية التي تجوز في أموالهم، وذلك في المباني والحيوان والنبات، فقد اختلف الفقهاء فيها إلى قولين:

١. **القول الأول**: ينسب لأبي بكر الصديق رضي الله عنه، وهو قول بعض أئمة السلف: الأوزاعي والليث بن سعد وأبي ثور، وإحدى روايتين عن الإمام أحمد رحمهم الله جميعًا[3]. وهو أنه لا يجوز التحريق والتخريب وقطع شجر العدو وزرعه؛ لأنه من الفساد المنهي عنه، قال تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ فِيهَا وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ وَٱلنَّسۡلَۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ ٢٠٥﴾ [البقرة:٢٠٥]. ومما استدلوا به أيضًا وصية أبي بكر رضي الله عنه لقائد جيشه.

٢. **القول الثاني**: وذهب الجمهور[4] إلى جواز التحريق والتخريب والهدم وقطع الأشجار المثمرة في بلاد العدو، ومما استدلوا به قوله تعالى: ﴿يُخۡرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيۡدِيهِمۡ وَأَيۡدِي ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الحشر:٢]. وحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: «حرّق رسول الله صلى الله عليه وسلم نخل بني النَّضير وقطعَ، وهي البُوَيرة[5]»، فنزلت ﴿مَا قَطَعۡتُم مِّن لِّينَةٍ أَوۡ تَرَكۡتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذۡنِ ٱللَّهِ وَلِيُخۡزِيَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ٥﴾ [الحشر:٥][6].

---

(١) ينظر: المغني (٩/ ٢٩١).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٠٠).

(٣) ينظر: المبسوط (٣١/١٠)، بداية المجتهد (١٤٨/٢)، المغني (٢٩١/٩)، فتح الباري (١٥٥/٦).

(٤) ينظر: المدونة (٥٠٠/١)، الأم (٣٠٦/٤)، المبسوط (٣١/١٠)، بدائع الصنائع(١٠٠/٧)، بداية المجتهد (١٤٨/٢)، المغني (٢٩١/٩).

(٥) البُوَيرة: مصغر بؤرة وهي الحفرة، وهي مكان معروف بين المدينة وتيماء. ينظر: فتح الباري (٣٣٣/٧).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه (مع فتح الباري) كتاب المغازي/ باب حديث بني النضير(٧/ ٣٢٩) رقم ٤٠٣١، وأخرجه مسلم في صحيحه (مع شرح النووي) كتاب الجهاد السير/ باب جواز قطع أشجار الكفار وتحريقها(١٢/ ٢٧٨) رقم ٤٥٢٩.

وهذا القول هو الراجح عندي؛ إذ في إتلاف أموالهم مصلحة للمسلمين، أو إضرار بعدوهم، ولو على سبيل الإغاظة، قال تعالى: ﴿وَلَا يَطَـُٔونَ مَوۡطِئٗا يَغِيظُ ٱلۡكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنۡ عَدُوّٖ نَّيۡلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٞ صَٰلِحٌ﴾ [التوبة:١٢٠]. كما فعله النبي ﷺ في نخل بني النضير، وهو من باب السياسة الشرعية المنوطة بتقدير الحاكم لواقع الحال.

أما عن مخالفة وصية أبي بكر رضي الله عنه لما ثبت عن النبي ﷺ، فقد أورد الإمام الشافعي رحمه الله كلامًا حسنًا في هذا المعنى حيث قال: «ولعل أمر أبي بكر بأن يكفوا عن أن يقطعوا شجرًا مثمرًا إنما هو لأنه سمع رسول الله ﷺ يخبر أن بلاد الشام تفتح على المسلمين، فلما كان مباحًا له أن يقطع ويترك اختار الترك نظرًا للمسلمين، وقد «قطع رسول الله ﷺ يوم بني النضير، فلما أسرع في النخل قيل له: قد وعدكها الله فلو استبقيتها لنفسك، فكفّ القطع» استبقاءً لا أن القطع محرم»[١].

- **أما إتلاف حيوانات العدو، فالفقهاء فيه على قولين:**

١. **القول الأول:** ذهب الشافعية[٢]، والحنابلة[٣] إلى جواز إتلاف خيل العدو ونحوها مما يستعين به الكفار في القتال، وإن كان مما يصلح للأكل فللمسلمين ذبحه، وما عدا هذين القسمين لا يجوز إتلافه.

٢. **القول الثاني:** وذهب الحنفية[٤]، والمالكية[٥] إلى جواز إتلاف حيوانات العدو كالخيل والمواشي عمومًا مادام هذا الإتلاف يحقق مصلحة للمسلمين.

وهذا القول الراجح عندي؛ إذ منطق الحرب يقتضي التعامل مع

(١) الأم (٧/ ٣٧٦).
(٢) ينظر: الأم (٧/ ٣٧٥)، روضة الطالبين (١٠/٢٥٨).
(٣) ينظر: المغني (٩/٢٩١)، كشاف القناع (٣/ ٤٨).
(٤) ينظر: بدائع الصنائع (٧/١٠٢)، البحر الرائق (٥/٩٠).
(٥) ينظر: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٢/ ١٨١)، منح الجليل (٣/١٥٩).

الأعداء بغلظة وقوة، ومن ذلك تدمير كل مواردهم التي يمكن أن يستفيدوا منها في حربهم مع المسلمين، وتدعو الحاجة إلى إتلافها، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ١٢٣﴾ [التوبة:١٢٣].

أما عن أماكن العبادة، فقد أقرّت الشريعة الإسلامية الحماية لأماكن العبادة خاصة في ظروف الحرب، وتأكدت بصفة خاصة للحرم المكي الشريف والحرم النبوي، يقول الله تعالى عن البيت الحرام، ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة:١٢٥]، وقوله سبحانه: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران:٩٧]. وجاءت توصيات الرسول ﷺ لأصحابه عند قتالهم للأعداء بعدم التعرض لأحدٍ بأذى، إذا رأوا مسجدًا أو سمعوا منادياَ، فعن ابن عصام المزني عن أبيه قال: كان النبي ﷺ إذا بعث سرية يقول:» إذا رأيتُم مسجدًا أو سمعتُم مناديًا فلا تقتلوا أحدًا«[1].

أين هذا كله من حال أعداء الإسلام اليوم الذين انتهكوا حرمة الأماكن المقدسة، في شتى بقاع العالم، بل حرمة المسجد الأقصى، فروعوا الآمنين، وتفننوا في قصفها، وتدميرها، وإزالة معالمها...أين هؤلاء من تعاليم الإسلام الإنسانية القويمة الرحيمة؟؟؟

رابعًا: مقاصد الشريعة من الحقوق الثابتة للإنسان بعد الحرب:

لقد بلغ الإسلام شأوًا عاليًا في الإلتزام بالخلق والحفاظ على الكرامة الإنسانية، لا يدانيه أحدث القوانين الدولية من حيث التزام العدالة والتحلي بالفضائل. وقد كان ذلك جليًّا في منحه وحفاظه على حقوق المرضى والجرحى والقتلى،

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده(٢٤/ ٤٨٨) رقم ١٥٧١٤، وأبو داود في سننه كتاب الجهاد/ باب في دعاء المشركين(٣/٤٣) رقم ٢٦٣٥، والترمذي في سننه في أبواب السير/ باب رقم ٢(٣/١٧٢) رقم، ١٥٤٩، وقال: هذا حديث حسن غريب، وهو حديث ابن عُيينة. وقال الألباني: إسناده ضعيف؛ لجهالة حال ابن نوفل، وجهالة ابن عصام المزني. ينظر: ضعيف أبي داود/ للألباني(٢/٣٢٩) رقم ٤٥٤.

لقد ضرب المسلمون أروع الأمثلة في معاملتهم لأعدائهم حتى بعد الحرب، فورد النهي عن قتل الجرحى والمرضى، أو تعذيبهم، أو تركهم ينزفون حتى الموت، بل اقتضت الرحمة والإنسانية علاجهم وتطبيبهم، ورعايتهم بحسب ما تقتضيه حالتهم دون تمييز. والرحمة والرفق كلها من مقاصد الشارع الحكيم في معاملته لأعدائه.

وفي مواراة القتلى من الأعداء ودفنهم، وتحريم المثلة بهم، إضافة إلى أنه يمثل تقرير لإنسانية الإنسان، ورفع لكرامته، فهو يحقق أيضًا مقصد العدل الذي تتم به المساواة وتثبت به الحقوق للبشرية جمعاء. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ [المائدة:٨].

وفي تكريم الإسلام للأسرى ورعايته الرعاية الصحية، إضافة إلى تأمين حاجاته ومتطلباته، ليظهر البون الشاسع بين تلك المعاملة القائمة على ضروب الرفق والرحمة والإحسان وصيانة النفوس من التعذيب والاضطهاد، وبين ما يلقاه الأسرى اليوم في سجون الاحتلال وغيرها، وقد ألقوا في المعتقلات المظلمة، وكُلِّفوا من الأعمال ما لا يطيقون، ناهيك عن تعذيبهم، وضربهم، وإهانتهم...

وفي حماية الأموال والممتلكات مقصد عظيم من مقاصد الشريعة، ألا وهو حفظ الأموال وصيانتها، فهي لا تجيز الاستيلاء على أموال رعايا الدولة الأخرى؛ فبموجب إعطائهم عقد الأمان، تصبح أموال هؤلاء المستأمنين مصونة، فلا تجوز مصادرتها ولا الاعتداء عليها بغير حق.

وكذا لا تجيز الشريعة أي ضرر أو إفساد للممتلكات أثناء الحرب إلا لضرورة ملحة. وهنا تبرز رعاية الشريعة وصيانتها للأموال، كما أنه

بحماية المنشآت المدنية والممتلكات من القصف والتدمير، حقن للدماء، وحماية للأنفس البشرية من التعرض للاعتداء بجميع أنواعه.

والله تعالى أعلم.

الخاتمة

وفيها أبرز النتائج، والتوصيات.

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد، في خاتمة هذا البحث، هذه أبرز النتائج:

١. الشريعة الإسلامية قد سبقت كل النظم والقوانين الدولية في حماية ورعاية حقوق الإنسان زمن السلم والحرب.

٢. إن حقوق الإنسان تعتبر مقاصد ضرورية للتشريع الإسلامي.

٣. بيان عظمة التشريع الإسلامي في اتسام أحكامه بالرحمة وتغليب الجانب الإنساني، والبعد عن الانتقام والتشفي.

٤. إن الحقوق التي تضمنها البيان العالمي لحقوق الإنسان، تتفق مع التعاليم المقررة في الإسلام.

٥. إن حقوق الإنسان في الإسلام نابعة من العقيدة الإسلامية، ولذا تميزت بالشمول والعدل والرحمة والحكمة والمصلحة.

٦. إن حقوق الإنسان زمن الحرب تنبع من الكرامة الإنسانية والعدل والمساواة والرحمة، التي كفلها الإسلام للبشر جميعًا.

٧. للجهاد في الإسلام أهداف كثيرة،منها: رد العدوان، ومقاومة الباطل، وتأمين وصول الدعوة الإسلامية إلى الناس.

٨. لا يحل قتل من لم يكن من أهل القتال، إلا إذا قاتل حقيقة أو معنى.

٩. أصالة وتميز الشريعة الإسلامية في حفظ حقوق الإنسان، حيث وضعت آليات وقواعد لحفظ هذه الحقوق، بينما ظل كثير من هذه الحقوق مجرد حبر على ورق في النظم الغربية والمواثيق الدولية.

١٠. إن حقوق الإنسان في المواثيق الغربية تفتقد الضمانات لتطبيقها، وتحتاج إلى الوسائل والسبل للتطبيق والعمل.

١١. قرر الإسلام مبدأ الكرامة الإنسانية والمساواة بين البشر جميعًا، ويجعل هذا شاملًا لحالي السلم والحرب، فالإنسان مكرم في حياته بل وبعد مماته، ومن مظاهر هذا التكريم: المعاملة الحسنة للمرضى والجرحى، ومواراة القتلى، والنهي عن المثلة بهم.

١٢. الأسير في الإسلام وإن غُلِب على أمره، واستُضعِف شأنه، يبقى له اعتباره وتحفظ له إنسانيته، ويحظى بالتكريم والرعاية.

١٣. تأكيد الإسلام على حماية الأموال والممتلكات أثناء الحرب، فلا يجوز استهداف المنشآت المدنية، ولا الموارد الطبيعية من شجر وزرع وماء وغير ذلك، إلا لضرورة حربية، ولا الحيوانات البريئة التي لا تستخدم في القتال إلا ما يمكن أن يستعان به على قتال المسلمين، أو كان للأكل.

١٤. إن الناظر فيما قرره الإسلام من حقوق للإنسان أثناء الحرب، يتضح له بجلاء أن تلك الحقوق تعدّ مقاصد ضرورية بحيث لا يبقى النوع الإنساني مستقيم الحال بدونها، وهي تتمثل في حق الإنسان في الحياة

وفي سلامة جسده وعرضه وعقله وماله، فالحاجة الإنسانية إليها تصل إلى حدّ الضرورة.

التوصيات:

العمل على نشر ثقافة حقوق الإنسان بين مختلف شرائح المجتمع، وإشراك مؤسسات المجتمع المدني مع الجهات الحكومية في هذا الأمر.

أوصي بمزيد من الدراسات حول عناية الشريعة الإسلامية بموضوع حقوق الإنسان في السلم والحرب، والعمل على ترجمتها وتزويد السفارات والملحقيات الثقافية في الدول الغربية بها.

كما أوصي بمزيد من الدراسات المتعلقة بآداب الإسلام وأخلاق الإسلام في الحرب، والعمل على ترجمتها ونشرها بمختلف اللغات.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. آثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، وهبة الزحيلي، دار الفكر- دمشق، ط٣ ١٤١٩ه، ١٩٩٨م.
٣. الاجتهاد المقاصدي، لنور الدين مختار الخادمي، دار ابن حزم- بيروت، ط١ ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.
٤. أحكام أهل الذمة، لابن القيم، المحقق: يوسف البكري، شاكر العاروري، الناشر: رمادى- الدمام، ط١ ١٤١٨ه، ١٩٩٧م.
٥. الأحكام السلطانية، لأبي يعلى الفراء، صححه وعلق عليه: محمد الفقي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط٢ ١٤٢١ه، ٢٠٠٠م.
٦. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، لأبي الحسن الماوردي، دار الحديث- القاهرة.
٧. الاستقامة، لشيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة مصر،ط٢.
٨. الأم، للإمام الشافعي، دار المعرفة- بيروت، ١٤١٠ه، ١٩٩٠م.
٩. الإسلام وحقوق الإنسان دراسة مقارنة، القطب محمد طبلية، دار الفكر العربي، ط١ ١٣٩٦ه- ١٩٧٦م.
١٠. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، رتبه وضبطه: محمد عبدالسلام، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١ ١٤١١ه، ١٩٩١م.
١١. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي، دار إحياء التراث العربي.
١٢. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم، دار الكتاب الإسلامي، ط٢.

١٣. أسلحة الدمار الشامل(الكيماوية، البيولوجية، النووية) منيب الساكت، ماضي توفيق، غالب صباريني، دار زهران للنشر والتوزيع- الأردن، ط١ ١٤٣١ه، ٢٠١٠م.

١٤. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، دار الكتب العلمية، ط٢ ١٤٠٦ه، ١٩٨٦م.

١٥. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد، دار الحديث- القاهرة، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

١٦. تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي، دار الهداية.

١٧. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزيلعي، المطبعة الكبرى الأميرية- بولاق، القاهرة، ط١ ١٣١٣ه.

١٨. التحرير والتنوير، لابن عاشور، الدار التونسية- تونس، ١٩٨٤م.

١٩. تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢ ١٤٢٠ه، ١٩٩٩م.

٢٠. تفسير القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، إبراهيم أطيفش، دار الكتب المصرية- القاهرة، ط٢ ١٣٨٤ه، ١٩٦٤م.

٢١. تفسير المنار، محمد رشيد رضا، النشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.

٢٢. الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ١٩٩٨م.

٢٣. حاشية ابن عابدين «ردالمحتار على الدر المختار»، محمد أمين عابدين، دار الفكر- بيروت، ط٢ ١٤١٢ه، ١٩٩٢م.

٢٤. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، محمد بن أحمد الدسوقي، دار الفكر.

٢٥. الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط٣ ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

٢٦. حقوق الإنسان دراسة مقارنة في النظرية والتطبيق، أحمد الرشيدي، مكتبة الشروق الدولية- القاهرة، ط١ ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

٢٧. حقوق الإنسان زمن الحرب في الشريعة الإسلامية/ جمال الديب، دار الكتاب الثقافي- الأردن، ط١ ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٧م.

٢٨. حقوق الإنسان في الإسلام دراسة مقارنة مع الإعلان العالمي والإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان/ محمد الزحيلي، دار الكلم الطيب- دمشق، بيروت، ط٣ ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

٢٩. حقوق الإنسان في الإسلام والردّ على الشبهات المثارة حولها/ سليمان بن عبدالرحمن الحقيل، طبع على نفقة صاحب السمو الملكي الأمير سلطان بن عبدالعزيز آل سعود، ط٤ ١٤٢٤ه، ٢٠٠٣م.

٣٠. حقوق الإنسان في الإسلام والمواثيق الدولية والدساتير العربية، نواف كنعان، إثراء للنشر والتوزيع- الأردن، ط١ ٢٠٠٨م.

٣١. حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية وقواعد القانون الدولي، محمد أبو سخيلة، ١٩٨٥م.

٣٢. حقوق الإنسان في عصر النبوة، محمد أحمد الصالح، منشور ضمن أعمال الندوة العلمية «حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي» بأكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، ٢٠٠١م.

٣٣. حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، مجموعة من الباحثين: أحمد الريسوني، محمد الزحيلي، محمد عثمان شبير، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الدوحة، ط١ ٢٠٠٢م.

٣٤. حقوق الإنسان في الإسلام/ عبداللطيف بن سعيد الغامدي، إصدار أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، ٢٠٠٠م.

٣٥. حقوق الإنسان في الإسلام قيم إلهية وتنظيم بشري/ عبدالرحمن الزنيدي، بحث مقدم لرابطة العالم الإسلامي في مؤتمر» الإسلام في أمريكا اللاتينية حضارة وثقافة» ٢٠٠٦م.

٣٦. روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي- بيروت- دمشق، ط٣ ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

٣٧. سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية- بيروت.

٣٨. السنن الكبرى، أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية- بيروت،ط٣ ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

٣٩. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، للألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع- الرياض، ط١ ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

٤٠. السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية/ عبدالوهاب خلاف، المطبعة السلفية ومكتبتها- القاهرة، ط١٣٥٠هـ.

٤١. السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبدالحفيظ الشلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢ ١٣٧٥هـ، ١٩٥٥م.

٤٢. شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني، مكتبة صبيح- مصر.

٤٣. شرح مختصر خليل للخرشي، محمد بن عبدالله الخرشي، دار الفكر للطباعة- بيروت.

٤٤. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطا، دار العلم للملايين- بيروت، ط٤ ١٤٠٧ه، ١٩٨٧م.

٤٥. صحيح مسلم، مطبوع مع شرحه المنهاج للنووي، حقق أصوله: خليل شيحا، دار المعرفة- بيروت، ط٢ ١٤١٥ه.

٤٦. صحيح البخاري، مطبوع مع شرحه فتح الباري، رقم كتبه وأبوابه: محمد فؤاد عبدالباقي، صححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة- بيروت.

٤٧. سنن الدارقطني، أبو الحسن الدارقطني، حققه وضبطه: شعيب الأرناؤوط، حسن عبدالمنعم، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط١ ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م.

٤٨. ضعيف أبي داود، للألباني، دار النشر: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع- الكويت، ط١ ١٤٢٣هـ.

٤٩. ضعيف الجامع الصغير وزيادته، للألباني، أشرف على طبعه: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي.

٥٠. طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، للنسفي، المطبعة العامرة، مكتبة المثنى- بغداد، ١٣١١ه.

٥١. العلاقات الدولية في الإسلام، محمد أبوزهرة، دار الفكر العربي- مصر، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

٥٢. علم مقاصد الشارع، عبدالعزيز بن عبدالرحمن الربيعة، ط١ ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٥٣. فتح القدير، كمال الدين ابن الهمام، دار الفكر.

٥٤. الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، دار الفكر- دمشق، ط٤.

٥٥. القاموس المحيط، للفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، ط٨، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.

٥٦. القتال في الإسلام أحكامه وتشريعاته دراسة مقارنة، محمد بن ناصر الجعوان، ط٢ ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

٥٧. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين بن عبدالسلام، راجعه وعلق عليه: طه عبدالرؤف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة.

٥٨. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، دار الكتب العلمية.
٥٩. لسان العرب، لابن منظور، دار صادر- بيروت، ط٣ ١٤١٤هـ.
٦٠. لسان الميزان، لابن حجر، المحقق: دار المعرفة النظامية- الهند، الناشر: مؤسسة الأعلمي- بيروت، ط٢ ١٣٩٠هـ، ١٩٧١م.
٦١. المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي، دار المعرفة- بيروت، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.
٦٢. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للهيثمي، المحقق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي- القاهرة، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.
٦٣. مجموع الفتاوى لابن تيمية، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف- المدينة المنورة، ١٤١٦ه، ١٩٩٥م.
٦٤. المحصول في علم أصول الفقه، للرازي، دراسة وتحقيق: طه العلواني، مؤسسة الرسالة، ط٣ ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.
٦٥. مدخل إلى مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، دار السلام للنشر والتوزيع- القاهرة، دار الأمان- الرباط، ط١ ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
٦٦. المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، دار الفكر، ١٣٨٧ه، ١٩٦٨م.
٦٧. المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، عبدالكريم زيدان، دار عمر بن الخطاب للطبع والنشر والتوزيع- مصر.
٦٨. المدونة، للإمام مالك، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١ ١٤١٥هـ، ١٩٩٤.
٦٩. المستصفى، أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد عبدالسلام الشافي، دار الكتب العلمية، ط١ ١٤١٣ه، ١٩٩٣م.

٧٠. المستدرك على الصحيحين، أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١ ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

٧١. مسند الإمام أحمد، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث- القاهرة، ط١ ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

٧٢. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي، المكتبة العلمية- بيروت.

٧٣. معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، للخطابي، المطبعة العلمية- بيروت، ط١ ١٣٥١هـ، ١٩٣٢م.

٧٤. المعجم الصغير للطبراني (الروض الداني)، المحقق: محمد شكور، المكتب الإسلامي، دار عمار- بيروت، عمان، ط١ ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

٧٥. المعجم الكبير للطبراني، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية- القاهرة ،ط٢.

٧٦. المغني لابن قدامة، دار الفكر- بيروت، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٠م.

٧٧. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية، ط١ ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

٧٨. مفاهيم الحق والحرية، عدي زيد الكيلاني، طبعة دار البشير، ١٩٩٠م.

٧٩. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم ،ط١ ١٤١٢هـ.

٨٠. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور، تحقيق: محمد الميساوي، دار لبنان- بيروت، ط٢ ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.

٨١. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، لمحمد بن سعد اليوبي، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط٣ ١٤٣٢هـ.

٨٢. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، لعلال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط٥ ١٩٩٣.

٨٣. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف أحمد العالم، دار الحديث، ط٣ ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٨٤. مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

٨٥. منح الجليل شرح مختصر خليل، لمحمد عليش، دار الفكر- بيروت، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.

٨٦. منهج الإسلام في الحرب والسلام، عثمان جمعة ضميرية، مكتبة دار الأرقم- الكويت، ط١ ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

٨٧. المهذب في فقه الإمام الشافعي، للشيرازي، دار الكتب العلمية.

٨٨. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، شمس الدين أبو عبدالله محمد الحطاب، دار الفكر، ط٣ ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

٨٩. الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، شرحه وخرج أحاديثه: عبدالله دراز، وضع تراجمه: محمد عبدالله دراز، خرج آياته: عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية- بيروت.

٩٠. الموطأ للإمام مالك بن أنس، صححه وخرج أحاديثه: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الكتب العلمية- بيروت.

٩١. نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشية الألمعي في تخريج الزيلعي، للزيلعي، المحقق: محمد عوامة، مؤسسة الريان- بيروت، ط١ ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

٩٢. نظرية الحق في الفقه الإسلامي، أحمد فهمي أبو سنة، مطبوع ضمن كتاب الفقه الإسلامي أساس التشريع، طبع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧١م.

٩٣. النظريات العامة في الفقه الإسلامي، محمد رأفت عثمان، رمضان علي الشرنباصي، دار العلم- دبي،ط١ ١٩٨٦م.
٩٤. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، تقديم: طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.
٩٥. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات ابن الأثير، تحقيق: أحمد الزاوي، محمود الطناجي، المكتبة العلمية- بيروت، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.
٩٦. نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، ط١ ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
٩٧. مواقع الشبكة العنكبوتية:
٩٨. موقع الأمم المتحدة الشبكي:
www.un.org/ar/documents/udhr
٩٩. موقع مكتبة حقوق الإنسان/ جامعة منيسوتا:
www.umn.edu/humanrts/arab

فهرس المحتويات

أحكام تعجيل الزكاة

إعداد:
د. صالح بن عبداللطيف بن صالح العامر
الأستاذ المساعد في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
بالأحساء جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد، فإن الزكاة ركنٌ من أركان الإسلام شرعت إعانةً للضَّعيف وإغاثةً للَّهيف، وتطهيرًا للنفوس، وتزكيةً للأخلاق، جعل الشارع لها شروطًا وأحكامًا، ومن تلك الأحكام تعجيل الزكاة، فقد يرغب المسلم في تقديم زكاته عن وقت وجوبها لمسيس حاجة، أو لظهور مصلحة، فهل يشرع له ذلك؟ حاولت في هذا البحث أن أجمع الأحكام المتعلقة بتعجيل الزكاة، مستعينًا بالله تعالى، وقد اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي، حيث تتبعت أقوال الفقهاء في مسائل هذا البحث، والأدلة التي اعتمدوا عليها، مع مناقشة الأدلة وصولاً إلى القول الراجح.

كما صورت المسألة المراد بحثها تصويرًا دقيقًا قبل بيان حكمها، ليتضح المقصود من دراستها.

- إذا كانت المسألة من مواضع الاتفاق أذكر حكمها بدليلها مع توثيق الاتفاق من مظانه المعتمدة.
- وإذا كانت المسألة من مسائل الخلاف، فإني أحرِّر محل الخلاف، ثم أذكر الأقوال في المسألة مع بيان من قال بها من أهل العلم، ويكون عرض الخلاف حسب الاتجاهات الفقهية، مقتصرًا على المذاهب

الفقهية المعتمدة، مع العناية بذكر ما تيسر الوقوف عليه من أقوال السلف الصالح، كما وثقت الأقوال من كتب أهل المذهب نفسه.

- استقصيت أدلة الأقوال مع بيان وجه الدلالة، وذكر ما يرد عليها من مناقشات، وما يجاب به عنها إن كانت، ثم أرجِّح مع بيان سبب الترجيح وثمرة الخلاف إن وجدت.
- اعتمدت على أمهات المصادر والمراجع الأصيلة في التحرير والتوثيق والتخريج والجمع.
- حرصت على التركيز على موضوع البحث وتجنب الاستطراد.
- عنيت بتخريج الأحاديث، وبيان ما ذكره أهل الشأن في درجتها -إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما-، فإن كانت كذلك فيكتفى حينئذٍ بتخريجه وعرفت بالمصطلحات، وشرحت الغريب.
- اعتنيت بقواعد اللغة العربية والإملاء، وعلامات الترقيم.
- وختمت البحث بخاتمةٍ تلخص أهم نتائج البحث.
- ترجمت لجميع الأعلام غير المعاصرين منهم.
- وضعت فهرسًا للمراجع والمصادر، وقد جاء البحث في مقدمة وتمهيد وستة مباحث وخاتمة، وهي كالتالي:

تمهيد: في تعريف الزكاة، وحكمها، وأدلة مشروعيتها، وشروطها

المبحث الأول: حكم تعجيل الزكاة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعجيل الزكاة قبل تمام النصاب

المطلب الثاني: تعجيل الزكاة قبل وجوبها إذا انعقد سبب الوجوب

المبحث الثاني: تعجيل ولي رب المال الزكاة.

المبحث الثالث: هلاك المال بعد تعجيل الزكاة.

المبحث الرابع: خروج رب المال عن أهلية الوجوب قبل حولان الحول

المبحث الخامس: خروج قابض الزكاة عن أهلية الاستحقاق قبل حولان الحول

المبحث السادس: تعجيل زكاة ما يملك نصابه، وما يستفيده بعد ذلك.

أسأل الله التوفيق والسداد، وأن يجعل هذا الجهد خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفع به كاتبه وقارئه.

تمهيد
في تعريف الزكاة وبيان مشروعيتها

المطلب الأول
تعريف الزكاة

الزَّكاة في اللغة[1]: مصدر الفعل زَكَا يَزْكو زكاةً وزَكْوًا، وتأتي على عدة معانٍ منها:

- النماء والزيادة يقال: زكا المال والزرع: إذا نما.
- ومنها الصلاح، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَآءُ﴾ [النور:٢١].
- ومنها الطهارة قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩﴾ [الشمس:٩].
- ومنها البركة والمدح وصفوة الشيء.

وهي ما أخرجْتَه من مالك لتُطهِّره به، سُمِّي القدر المخرج من المال زكاةً؛ لأنه سببٌ يُرجى به الزكاء، وتُطلق على العين، وهي الطائفة من المال المُزَكَّى بها، وعلى المعنى وهو التزكية، زكَّى ماله تزكيةً: أدَّى عنه زكاته، وزكَّى نفسه تزكيةً: مدحها.

(١) ينظر معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس دار الفكر ١٤١٨هـ صفحة (٤٥٧)، المصباح المنير لأحمد بن محمد الفيومي، اعتنى بها يوسف الشيخ محمد، الناشر المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٧ صفحة (١٣٣)، تاج العروس لمحمّد بن محمّد بن عبدالرزّاق الحسيني، الملقّب بمرتضى الزَّبيدي، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب -الكويت (٣٨/٢٢٠ وما بعدها)

الزكاة في الاصطلاح

هي حقٌّ واجبٌ في مالٍ مخصوصٍ لطائفةٍ مخصوصةٍ في وقتٍ مخصوص[١].

وقيل: اسمٌ لما يُخرج عن مالٍ أو بدنٍ على وجهٍ مخصوص[٢].

المطلب الثاني
حكم الزكاة وأدلة مشروعيتها

الزكاة ركنٌ من أركان الإسلام، وفرضٌ من فروضه، والأصل في وجوبها الكتاب والسنة والإجماع،

فمن الكتاب قول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣]، وأما السنة، فإن النبي ﷺ بعث معاذاً[٣] إلى اليمن، فقال: «أعلمهم أن الله افترض عليهم صدقةً، تؤخذ من أغنيائهم، فترد في فقرائهم».[٤]

وأجمع المسلمون في جميع الأعصار على وجوبها[٥]، واتفق الصحابة رضي الله عنهم

(١) الإقناع لموسى بن أحمد بن موسى أبو النجا الحجاوي تحقيق الدكتور عبدالله التركي، دار هجر (٣٨٧/١)، ونحوه في الاختيار لعبدالله محمود الموصلي الحنفي، اعتنى به محمد عدنان درويش، الناشر دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، (١٤٨/١)، ومواهب الجليل لمحمد بن محمد المغربي (الحطاب) ضبطه وخرج آياته وأحاديثه زكريا عميرات دار الكتب العلمية. (٨٠/٣)، مغني المحتاج لمحمد بن محمد الخطيب الشربيني تحقيق علي محمد معوض وعادل عبدالموجود دار الكتب العلمية، (٦٢/٢)

(٢) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لمحمد بن أحمد الرملي، دار الكتب العلمية (٤٣/٣)

(٣) هو الصحابي الجليل معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس، أبو عبدالرحمن الأنصاري الخزرجي، الإمام المقدم في علم الحلال والحرام، وروى عن النبي ﷺ أحاديث، وروى عنه ابن عباس وابن عمر وابن عدي وابن أبي أوفى الأشعري، وكان ممَّن جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ، وبعثه رسول الله ﷺ قاضياً إلى الجند من اليمن يعلم الناس، وفاته بالطاعون في الشام سنة سبع عشرة.ينظر في ترجمته: الاستيعاب في معرفة الأصحاب ليوسف بن عبدالله ابن عبدالبر، الناشر مكتبة ابن تيمية القاهرة (١٠٤/١٠ وما بعدها)، الإصابة في تمييز الصحابة لأحمد بن علي بن حجر، الناشر مكتبة ابن تيمية القاهرة (٢١٩/٩وما بعدها)

(٤) أخرجه البخاري في جامعه في كتاب الزكاة باب وجوب الزكاة فتح (٣٣٣/٣)، ومسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام (١٤٦/١) من حديث ابن عباس

(٥) نقل الإجماع غير واحد كابن المنذر في كتابه الإجماع تحقيق الدكتور أبو حماد صغير أحمد حنيف مكتبة الفرقان ومكتبة مكة الثقافي صفحة (٥١)، وعلي بن أحمد ابن حزم في مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، بعناية حسن أحمد اسبر، الناشر دار ابن حزم صفحة (٦٣)، وأبو الوليد ابن رشد في بداية المجتهد ونهاية المقتصد دار ابن حزم صفحة (٢٠٤)، وموفق الدين ابن قدامة في المغني شرح مختصر الخرقي تحقيق عبدالله التركي وعبدالفتاح الحلو دار عالم الكتب (٥/٤)

على قتال مانعيها، فعن أبي هريرة رضي الله عنه[١]، قال: لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم وكان أبو بكر، وكفر من كفر من العرب فقال عمر: كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أُمِرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مِنِّي ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله؟» فقال: والله لأقاتلن من فرَّق بين الصلاة والزكاة؛ فإنَّ الزكاة حقُّ المال، والله لو منعوني عَنَاقًا[٢] كانوا يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها[٣].

وأما المعقول فمن وجوه:

أحدها: أن أداء الزكاة من باب إعانة الضعيف وإغاثة اللهيف وإقدار العاجز وتقويته على أداء ما افترض الله عز وجل عليه من التوحيد والعبادات.

والثاني: أن الزكاة تُطهِّر نفس المؤدِّي عن أنجاس الذنوب، وتزكِّي أخلاقه بتخلق الجود والكرم وترك الشح والضن، إذ الأنفس مجبولةٌ على الضَّن بالمال فتتعود السماحة، وترتاض لأداء الأمانات وإيصال الحقوق إلى مستحقيها.

والثالث: أن الله تعالى قد أنعم على الأغنياء وفضَّلهم بصنوف النعمة والأموال الفاضلة عن الحوائج الأصلية وخصَّهم بها فيتنعمون ويستمتعون بلذيذ العيش، وشكر النعمة فرضٌ عقلًا وشرعًا، وأداء الزكاة إلى الفقير من باب شكر النعمة فكان فرضًا[٤].

(١) اختلف في اسمه واسم أبيه على أقوال كثيرة، والأقرب أن اسمه عبدالرحمن أو عبدالله بن صخر الدوسي، غلبت عليه كنيته حيث رآه النبي صلى الله عليه وسلم يحمل هرةً في كمه فقال له: يا أبا هرّ، وقد أجمع أهل الحديث على أنه أكثر الصحابة حديثًا، فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ٥٨٠٠ حديثًا، وروى عنه نحو الثمانمئة من أهل العلم
كان إسلامه بين الحديبية وخيبر، قدم المدينة مهاجرا وسكن الصفة، وكان صاحب عبادة يقسم الليل بينه وبين زوجته وخادمه، توفي سنة سبع وخمسين بقصره بالعقيق فحمل إلى المدينة. ينظر في ترجمته: الاستيعاب (١٢/١٦٧)، الإصابة (١٢/٦٣)

(٢) العناق بفتح العين وتخفيف النون الأنثى من ولد المعز، النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/٣١١)

(٣) أخرجه البخاري في جامعه في كتاب الزكاة باب وجوب الزكاة فتح (٣/٣٣٣)، ومسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله... صحيح مسلم بشرح النووي (١/١٥٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه

(٤) بدائع الصنائع لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني تحقيق محمد خير طعمة حلبي، دار المعرفة (٢/٧)، الذخيرة لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق الدكتور محمد حجي، الناشر دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٤ (٣/٧)

المطلب الثالث
شروط وجوب الزكاة

لا يتحقق وجوب الزكاة إلا إذا توافرت شروطٌ معينةٌ، وهي على سبيل الإجمال[١]:

الشرط الأول: الإسلام، فلا تجب الزكاة على كافرٍ إجماعًا.

الشرط الثاني: الحرية، فلا تجب الزكاة على العبد بإجماع أهل العلم.

الشرط الثالث: أن يكون المال مما تجب فيه الزكاة، وهي الأموال النامية[٢].

الشرط الرابع: ملك النصاب.

الشرط الخامس: تمام الملك

الشرط السادس: مضيُّ حولٍ قمري على ملك النصاب، ولفقهاء المذاهب تفاصيل ليس المجال ذكرها، وهناك شروطٌ مختلف فيها لم أشأ ذكرها بعدًا عن الإطالة.

المطلب الرابع
في المبادرة في إخراج الزكاة وعدم تأخيرها

المبادرة إلى أداء الزكاة وقت وجوبها هو الأفضل باتفاق أهل العلم، وتأخيرها عن وقت وجوبها مع إمكان إخراجها محرمٌ في قول عامَّة أهل العلم،

---

(١) ينظر في هذه الشروط وتفاصيلها: بدائع الصنائع (٨/٢ وما بعدها)، القوانين الفقهية لمحمد بن أحمد بن جزي ضبطه وحققه محمد أمين الضناوي دار الكتب العلمية صفحة (٧٥)، الكافي لموفق الدين ابن قدامة (ت٦٢٠) تحقيق عبدالله التركي ط دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع ١٤١٧. (٨٧/٢ وما بعدها)

(٢) يشمل ذلك الأموال النامية حقيقةً أو حكمًا، فيشمل كل ما هو معدٌ للاستنماء بالتجارة أو بالإسامة، حيث إن التجارة سببٌ لحصول الربح، والإسامة سببٌ لحصول الدَّر والنسل ينظر: بدائع الصنائع (١٩/٢)،

وهو مذهب المالكية[1] والشافعية[2] والحنابلة[3]، وعليه الفتوى عند الحنفية[4]، فإن أَخَّر المكلَّف الزكاة بلا عذر أَثِم، وتُردُّ شهادته عند الحنفية[5] واستدل الفقهاء على أن الزكاة على الفور بما يلي:

١. أن الأمر المطلق يقتضي الفور[6].

٢. أن القرينة دلت على الفور، وهي أن الزكاة وجبت لحاجة الفقراء، وهي ناجزةٌ، فيجب أن يكون الوجوب، ناجزًا [7].

ويستثنى من ذلك وجود العذر ومن أمثلته:

التأخير ليعطيها لمن حاجته أشدُّ، وكذا تأخيرها ليدفعها إلى قريبٍ أو جارٍ، وله التأخير لحاجته إلى زكاته إذا كان فقيرًا محتاجًا إليها تختل كفايته ومعيشته بإخراجها، وله التأخير لتعذُّر إخراجها من المال لغيبة المال..[8]

وقد ذهب بعض الحنفية[9] إلى جواز تأخير الزكاة عن وقت وجوبها، وهو قولٌ ضعيفٌ عند الحنابلة[10].

(١) مواهب الجليل (٣/٢٥٣)، حاشية الدسوقي (٢/١١٣)
(٢) المجموع (٥/٢١٧)، مغني المحتاج (٢/١٢٩)
(٣) شرح منتهى الإرادات(٢/٢٩١)، الإنصاف (٧/١٣٩)
(٤) فتح القدير (٢/١٦٥-١٦٦)، رد المحتار (٣/١٧٨)
(٥) المصادر السابقة
(٦) المجموع (٥/٢٢٠)، المغني (٤/١٤٦)
(٧) المغني (٤/١٤٦)
(٨) شرح منتهى الإرادات(٢/٢٩١)، مغني المحتاج (٢/١٢٩)
(٩) فتح القدير (٢/١٦٥-١٦٦)، رد المحتار (٣/١٧٨)
(١٠) الإنصاف (٧/١٣٩)

المبحث الأول
حكم تعجيل الزكاة

المطلب الأول
تعجيل الزكاة قبل ملك النصاب

المقصود بنصاب الزكاة: هو القدر الذي تجب الزكاة بتوفُّره بشروطه[1].

ومثال تعجيل الزكاة قبل ملك النِّصاب أن يُخرِج من مَلَك ثلاثين شاةً شاةً لتكون زكاةً إذا تمَّ النِّصاب وحال الحول عليه.

وقد اتفقت كلمة الفقهاء على منع تعجيل الزكاة قبل كمال النصاب[2]. قال القرافي[3]: «اجتمعت الأمة على منع التعجيل قبل كمال النصاب»[4]،

---

(١) معجم لغة الفقهاء، وضعه محمد رواس قلعه جي، دار النفائس صفحة (٤٥١)، وينظر: أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء تأليف الشيخ قاسم القونوي، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع صفحة (١٢٨)

(٢) ينظر: المبسوط لشمس الدين محمدبن أحمد السرخسي، دار المعرفة بيروت (١٧٧/٢)، الاختيار (١٥٤/١)، الذخيرة (١٣٧/٣)، الحاوي لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي تحقيق علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت (١٦٢/٣)، مغني المحتاج (١٣٢/٢)، المهذب ومعه المجموع لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي مطبوع مع شرحه المجموع بعناية محمد نجيب المطيعي، ط دار إحياء التراث العربي (٧١/٦)، المغني لموفق الدين ابن قدامة (٨٠/٤)

(٣) هو أبو العباس، أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن الصنهاجي المصري القرافي، انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك، كان إمامًا بارعًا في الفقه والأصول والعلوم العقلية وله معرفةٌ بالتفسير، من شيوخه عز الدين بن عبدالسلام، محمد ابن المقدسي، من أبرز مصنفاته الذخيرة في الفقه، والفروق، وتنقيح الفصول في أصول الفقه، توفي سنة ٦٨٤. ينظر في ترجمته: الديباج المذهب (١٢٨)، الفكر السامي (٢٧٣/٢)

(٤) الذخيرة (١٣٧/٣).

وقال موفق الدين ابن قدامة[(١)] «ولا يجوز تعجيل الزكاة قبل ملك النصاب، بغير خلافٍ علمناه»[(٢)].

وعلَّلوا لذلك بأن سبب الوجوب لا يتحقق إلا بعد كمال النصاب، فأشبه أداء الثمن قبل البيع، وتقديم الكفارة على اليمين[(٣)]، ومن القواعد المقررة لدى أهل العلم أنه « لا يجوز تقديم العبادات على سبب وجوبها، ويجوز تقديمها بعد سبب الوجوب وقبل الوجوب، أو قبل شرط الوجوب»[(٤)] ولهذه القاعدة فروعٌ عديدةٌ، ومنها مسألتنا محل البحث

فإذا خالف المكلَّف وأخرج الزكاة قبل ملك النِّصاب فلا تجزئ تلك الزكاة عن النِّصاب إذا ملكه، ويستثنى من ذلك زكاة عروض التجارة ففي تقديمها على ملك النِّصاب خلافٌ بين الفقهاء سيأتي بيانه إن شاء الله.

المطلب الثاني
تعجيل الزكاة قبل وجوبها إذا انعقد سبب الوجوب

الفرع الأول: تعجيل الزكاة عن الحول

الأموال التي يعتبر لها حولان الحول[(٥)] هي الأثمان، وعروض التجارة،

(١) موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام بن نصر المقدسي الدمشقي مولده بجماعيل من عمل نابلس سنة إحدى وأربعين وخمس مئة، وهاجر مع أهل بيته وأقاربه إلى دمشق، وكان من بحور العلم وأذكياء العالم وممن جمع بين العلم والعمل، من تلاميذه ابن نقطة، وابن خليل، والضياء، وأبو شامة، توفي سنة ٦٢٠، وله مؤلفات عظيمة في الفقه وأصوله منها: المغني والكافي والمقنع والعمدة روضة الناظر. ينظر في ترجمته: الذيل على طبقات الحنابلة لعبدالرحمن بن أحمد ابن رجب ط دار الكتب العلمية (١٠٥/٢)، سير أعلام النبلاء لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي ط مؤسسة الرسالة. (١٦٥/٢٢)

(٢) المغني (٨٠/٤)

(٣) المهذب ومعه المجموع (٧١/٦) المغني (٨٠/٤)

(٤) تقرير القواعد وتحرير الفوائد للحافظ عبدالرحمن بن أحمد بن رجب (٢٤/١)، وينظر الفروق لشهاب الدين أحمد بن ادريس القرافي، دار السلام (٣٣٤/١)

(٥) الحول: أصلٌ يدل على التحرك، فالحول السَّنة جَمْعُه: أحوال وحؤول وحوول. وحال الحول: تمَّ وأحاله الله تعالى وحال عليه الحول حولا وحؤولا: أتى، اعتبارا بانقلابها ودوران الشمس في مطالعها ومغاربها. =

وبهيمة الأنعام، وقد اتفق الفقهاء على أنه لا زكاة في مال منها حتى يحول عليه الحول، وأنَّ من أدَّى زكاته بعد الحول أنه مؤدٍ لفرضه[١]، وقد دل لهذا الإجماع ما روي عن النبي ﷺ أنه قال « ليس في مالٍ زكاةٌ حتى يحول عليه الحول»[٢].

وقد اختلف الفقهاء في جواز تعجيل الزكاة قبل مُضيِّ الحول في الأموال الحولية، بعد وجود سبب الوجوب على قولين:

القول الأول:

يجوز تعجيل الزكاة عن الحول، وهو قول الحنفية[٣]، والشافعية[٤]، والحنابلة[٥].

القول الثاني:

لا يجوز تعجيل الزكاة عن الحول، ولا تُجزئ لو قُدِّمت، وإليه ذهب

= ينظر: معجم مقاييس اللغة (٢٩٠)، القاموس المحيط لمجد الدين الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة صفحة (٩٨٩)، تاج العروس (٣٦٥/٢٨)

(١) وقد نقل الإجماع ابن المنذر، وابن حزم، وابن رشد، وابن القطان، وابن قدامة، ينظر: الإجماع لابن المنذر، مكتبة الفرقان، عجمان (٥٤)، بداية المجتهد (٢٢٦)، المحلَّى (٦٣/٦)، الإقناع في مسائل الإجماع لأبي الحسن علي بن القطان، دار القلم دمشق (٦٤٠/٢)، المغني (٧٣/٤)

(٢) هذا الحديث روي من طرقٍ عن الصحابة ﷺ فخرجه أبو داود في سننه، دار السلام صفحة (٢٣٣) برقم (١٥٧٣)، والبيهقي في السنن الكبرى ط دار الكتب العلمية (١٦٠/٤) عن علي بن أبي طالب ﷺ وفي سنده الحارث الأعور وهو ضعيف، وخرَّجه ابن ماجه في سننه ط دار السلام صفحة (٢٥٥) برقم (١٧٩٢)، والدارقطني في سننه در المعرفة (٥١/٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٦٠/٤)من حديث عائشة ﷺ وفي إسناده حارثة بن أبي الرجال وهو ضعيف، وخرَّجه الدارقطني في سننه (٢٥٢/٢)، من حديث أنس بن مالك ﷺ وفي سنده حسان بن سياه البصري وهو ضعيف، وقدضعَّف الحديث مرفوعًا البيهقي في سننه (١٦٠/٤) وقال « والاعتماد في ذلك على الآثار الصحيحة فيه عن أبي بكر الصديق وعثمان بن عفان وعبدالله بن عمر وغيرهم ﷺ» للاستزادة ينظر: البدر المنير لابن الملقن، دار الهجرة (٤٥٣/٥ وما بعدها)

(٣) بدائع الصنائع (٨١/٢)، رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) لمحمد أمين بن عمر بن عابدين، دار إحياء التراث العربي بيروت (٢٠٣/٣)

(٤) المجموع (٧٢/٦-٧٣)، مغني المحتاج (١٣٢/٢-١٣٣)

(٥) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف لعلي بن سليمان المرداوي، ط دار هجر للطباعة والنشر، (١٧٩/٧)، منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات لتقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي، مؤسسة الرسالة ١٤١٩، (٥١١/١)

المالكية(١)، والظاهرية(٢)، وهو قول ربيعة(٣)، وسفيان الثوري(٤)، واختاره ابن المنذر(٥).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول القائلون بجواز تعجيل الزكاة عن الحول، بأدلةٍ منها:

الدليل الأول:

عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن العباس رضي الله عنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم في تعجيل صدقته قبل أن تَحِلَّ فرخَّص له في ذلك (٦).

(١) مناهج التحصيل للرجراجي، دار ابن حزم (٢/٢٨٢-٢٨٣)، مواهب الجليل (٣/٢٤٩)، وفي التقديم بالزمن اليسير كالشهر ونحوه خلافٌ عند المالكية فيرى ابن القاسم الإجزاء، ويُرجِّح أشهب عدم الإجزاء.

(٢) المحلى (٦/٦٠)

(٣) الإشراف على مذاهب العلماء لمحمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، الناشر مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة، الإمارات العربية المتحدة (٣/٥٦)، وربيعة هو ابن أبي عبدالرحمن فروخ، أبو عبدالرحمن القرشي التيمي، مولاهم المشهور بربيعة الرأي، روى عن أنس بن مالك، والسائب بن يزيد، وسعيد بن المسيب، وروى عنه يحيى بن سعيد الانصاري، وسليمان التيمي وسفيان الثوري، وعنه أخذ مالك بن أنس، كان فقيهًا عالمًا حافظًا للفقه والحديث صاحب الفتوى بالمدينة، وكان يجلس إليه وجوه الناس توفي بالمدينة سنة ١٣٦، وقد روى له الجماعة. ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٦/٨٩ وما بعدها)، تهذيب الكمال (٣/٢١٧)

(٤) ينظر جامع الترمذي لمحمد بن عيسى الترمذي ط دار السلام صفحة (١٧٣)، وسفيان هو ابن سعيد بن مسروق بن حبيب شيخ الإسلام، أبو عبدالله الثوري الكوفي، ولد سنة ٦٧، من شيوخه زياد بن علاقة وربيعة الرأي وحبيب بن أبي ثابت وابن أبي ذئب وأبي اسحاق السبيعي، وروى عنه خلق كثير منهم شعبة وابن عيينة ومالك وابن مهدي، كان رأسًا في الزهد، والتأله، والخوف، رأسًا في الحفظ، رأسًا في الفقه، لا يخاف في الله لومة لائم، مات سنة ١٨٠. ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٧/٢٢٩)، تهذيب الكمال (٣/٢١٧)

(٥) الإشراف على مذاهب العلماء (٣/٥٦) وابن المنذر هو الحافظ العلامة، أبو بكر، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري الفقيه، نزيل مكة، وصاحب التصانيف ككتاب الاشراف في اختلاف العلماء، والاجماع والمبسوط وغير ذلك، ولد في حدود موت أحمد بن حنبل.وعداده في الفقهاء الشافعية.قال النواوي: له من التحقيق في كتبه ما لايقاربه فيه أحد، وهو في نهاية من التمكن من معرفة الحديث، وله اختيار فلا يتقيد في الاختيار بمذهب بعينه، بل يدور مع ظهور الدليل، مات بمكة سنة تسع أو عشر وثلاث مئة، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٤/٤٩٠)، طبقات الشافعية الكبرى (٣/١٠٣)

(٦) أخرجه أحمد في مسنده ط مؤسسة الرسالة (٢/١٩٢)، وأبو داود في سننه (٢٤١) برقم ١٦٢٤، والترمذي في جامعه (١٧٣) برقم ٦٧٨، وابن ماجه في سننه (٢٥٦)برقم ١٧٩٥، والدارقطني في سننه (٢/٣٠١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٤/١٨٦) والحاكم في مستدركه (٤/٣٩٨) كلهم من طريق سعيد بن منصور ثنا إسماعيل بن زكريا عن الحجاج بن دينار عن الحكم بن عتيبة عن حُجَية بن عدي به، والحديث أُعِل بعلتين، =

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ قَبِل من عمه العباس تعجيل الزكاة، وأدنى درجات فعل النبيﷺ الجواز[١].

ونوقش بأن الحديث ضعيفٌ لجهالة راويه، أو مرسلٌ كما قرَّر ذلك أئمة هذا الشأن[٢].

الدليل الثاني:

ما رواه أبوهريرة رضي الله عنه أنَّ النبي ﷺ بعث عمر على الصدقة فقيل منع ابن جميل[٣] وخالد بن الوليد[٤] والعباس عمُّ رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ «ما ينقم ابن جميل إلا أنه كان فقيرًا فأغناه الله، وأما خالدٌ فإنكم تظلمون خالدًا قد احتبس أدراعه وأعتاده في سبيل الله، وأما العباس فهي عليَّ ومثلها معها، ثم قال: يا عمر أما شعرت أنَّ عمَّ الرجل صنو أبيه»[٥].

ووجه الدلالة: أنَّ النبي ﷺ تعجَّل من عمِّه العباس صدقة سنتين، فدل على جواز تعجيل الزكاة[٦] ويؤيد ذلك رواية الدارقطني «يا عمر أما

= الأولى الاختلاف في وصله وإرساله، فرجح أبو داود والدارقطني والبيهقي إرساله، والثانية جهالة راويه حجية بن عدي كما ذكر أبو حاتم، وخالفه في ذلك العجلي وابن حبان فوثقاه، ينظر تهذيب التهذيب لأحمد بن علي بن حجر مؤسسة الرسالة (٣٦٦/١) والحديث ضعَّفه الإمام أحمد كما ذكر الأثرم نقله عنه ابن القيم في الفروسية (٢٥٩-٢٦٠) وصحَّحه الحاكم ووافقه الذهبي، وحسنه النَّووي في المجموع (٧١/٦)، وقوَّاه ابن حجر بمجموع طرقه في فتح الباري (٤٢٦/٣)

(١) بدائع الصنائع (٨١/٢)

(٢) المحلى (٦٢/٦)، وانظر الهامش رقم (٦) من الصفحة السابقة.

(٣) هو عبدالله بن جميل، وقيل حميد بن جميل، الإصابة (٤٢/٦)

(٤) خالد بن الوليد بن المغيرة القرشي المخزومي سيف الله أبو سليمان، كان أحد أشراف قريش في الجاهلية وكان إليه أعنة الخيل في الجاهلية، وشهد مع كفار قريش الحروب إلى عمرة الحديبية، أسلم في سنة سبع بعد خيبر لم يزل من حين أسلم يوليه رسول الله ﷺ أعنة الخيل، وأرسله أبو بكر إلى قتال أهل الردة فأبلى فيهم، ثم ولاه حرب فارس والروم فأثر فيهم تأثيرًا شديدًا وفتح دمشق، مات بمدينة حمص سنة إحدى وعشرين وقيل توفي بالمدينة النبوية، ينظر في ترجمته: الاستيعاب (١٦٣/٣)، الإصابة (٦٩/٣)

(٥) أخرجه البخاري في جامعه في كتاب الزكاة باب قول الله تعالى «وفي الرقاب والغارمين» فتح(٤٢٢/٣)، ومسلم في صحيحه واللفظ له في كتاب الزكاة باب تقديم الزكاة ومنعها، صحيح مسلم بشرح النووي(٥٩/٧-٦٠) من طريق أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة.

(٦) ينظر: السنن الكبرى للبيهقي (١٨٦/٤)، شرح النووي على صحيح مسلم (٦٠/٧)، كشف المشكل من حديث الصحيحين لعبدالرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي الناشر: دار الوطن الرياض (٥١٨/٣-٥١٩).

علمت أن عمَّ الرجل صنو أبيه، إنَّا كنا احتجنا إلى مالٍ فتعجَّلنا من العباس صدقة ماله لسنتين»[١].

ونوقش بأن الحديث لا دلالة فيه على تعجيل الزكاة لضعف رواية الدارقطني، ولوجود احتمالاتٍ أخرى:

الاحتمال الأول: أن النبي أخَّر الزكاة عن العباس عامين لحاجته، قال أبو عبيد[٢]: «قوله: (فإنَّها عليه ومثلها معها) نراه والله أعلم أنه كان أخّر عنه الصدقة عامين، وليس وجه ذلك إلا أن يكون من حاجةٍ بالعباس إليها، فإنه قد يجوز للإِمام أن يؤخِّرها إذا كان ذلك على وجه النظر، ثم يأخذها منه بعد، ومن هذا حديث عمر أنه أخّر الصدقة عام الرمادة، فلما أحيا الناس في العام المقبل أخذ منهم صدقة عامين» [٣].

الاحتمال الثاني: أن الصدقة التي منعها ابن جميل وخالد والعباس رضي الله عنهم لم تكن زكاةً، إنما كانت صدقة تطوع، بدليل رواية عبدالرزاق، وفيها: أن النبي ﷺ «نَدَب الناس إلى الصدقة...»، وهذا هو الأليق، إذ لا يظن بهؤلاء الصحابة أنهم منعوا الفرض[٤].

وأجيب عن الاحتمال الثاني بما جاء في رواية مسلم أن رسول الله ﷺ «بعث عمر ساعيًا على الصدقة» وهو مشعرٌ بأنها صدقة

(١) سنن الدارقطني (٣٠١/٢)، من طريق وليد بن حماد ثنا الحسن بن زياد عن الحسن بن عمارة عن الحكم عن موسى ابن طلحة عن طلحة به، والحديث لا يصح؛ لضعف الحسن بن زياد والحسن بن عمارة، ينظر: البدر المنير (٥٠٠/٥)، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق لشمس الدين الذهبي الناشر: دار الوطن للنشر (٣٥٨/١)

(٢) أبو عبيد هو القاسم بن سلام بن عبدالله البغدادي، الأديب الفقيه القاضي المحدث صاحب التصانيف الكثيرة فى القراءات والفقه واللغة والشعر، ولد سنة ١٥٧، وسمع سفيان بن عيينة وابن المبارك ويحيى القطان وخلق غيرهم، من مصنفاته: الأموال، غريب الحديث، فضائل القرآن، ولي قضاء طرسوس ثماني عشرة سنة وتوفي بمكة سنة ٢٢٤، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٤٩٠/١٠)، تهذيب الكمال (٦٦/٦)

(٣) غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي ط دار الكتب العلمية ١٤٠٦ (٤٦٩/١)

(٤) مصنف عبدالرزاق (١٨/٤)، إكمال المعلم للقاضي عياض اليحصبي، الناشر دار الوفاء (٤٧٢/٣)

الفرض؛ لأنَّ صدقة التطوع لا يبعث عليها السعاة، ولا يقال في التطوع منع، إلا من منع صدقة الفريضة [١].

الدليل الثالث:

ما رواه نافع[٢] «أن ابن عمر رضي الله عنه كان يبعث بزكاة الفطر الذين يقبلونها، وكانوا يعطون قبل الفطر بيومٍ أو يومين»[٣].

ووجه الدلالة: أن زكاة الفطر تجب بسببين الصوم والفطر، فجاز تقديمها على أحدهما، وزكاة الفطر زكاةٌ واجبة، فيقاس عليها تقديم زكاة المال على الحول بجامع الوجوب في كلٍّ[٤].

الدليل الرابع:

ما رواه أبو رافع رضي الله عنه[٥] أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «استسلف من رجلٍ بَكْرًا[٦] فقدمت عليه إبلٌ من إبل الصدقة، فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بَكْره» فرجع إليه أبو رافع، فقال: لم أجد فيها إلا خيارًا رباعيًّا، فقال: «أعطه إياه، إن خيار الناس أحسنهم قضاءً» [٧].

ووجه الدلالة من وجهين:

---

(١) إكمال المعلم للقاضي عياض (٤٧٣/٣)، شرح صحيح البخاري لابن بطال علي بن خلف، الناشر: مكتبة الرشد (٥٠٢/٣)، فتح الباري (٤٢٤/٣).

(٢) الإمام المفتي الثبت، عالم المدينة، أبو عبدالله القرشي، ثم العدوي العمري، مولى ابن عمر وراويته، روى عن ابن عمر، وعائشة، وأبي هريرة، ورافع بن خديج، وأبي سعيد الخدري وطائفة، وممن روى عنه الزهري وابن أبي ذئب ومالك بن أنس وأيوب السختياني، توفي بالمدينة سنة ١١٧ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٩٥/٥)، تهذيب الكمال(٣١٣/٧).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه باب صدقة الفطر على الحر والمملوك، من كتاب الزكاة (فتح ٤٧٨/٣).

(٤) مغني المحتاج (١٣٣/٢).

(٥) أبو رافع مولى النبي صلى الله عليه وسلم اختلف في اسمه فقيل: إبراهيم، وقيل أسلم، وقيل: ثابت كان قبطيًا وكان للعباس، رضي الله عنه، فوهبه للنبي صلى الله عليه وسلم وكان إسلامه بمكة مع إسلام أم الفضل، فكتموا إسلامهم، وشهد أحدًا، والخندق ولما بشر النبي بإسلام العباس أعتقه، ، وشهد فتح مصر، وتوفي أبو رافع في خلافة عثمان بن عفان، وقيل في خلافة علي رضي الله عنه ينظر في ترجمته: الاستيعاب (٢٥٠/١١ وما بعدها)، الإصابة (١٣٧/١١).

(٦) البكر الفتي من الإبل بمنزلة الغلام من الناس، والأنثى بكرة. النهاية في غريب الحديث (١٤٩/١).

(٧) أخرجه مسلم في صحيحه باب من استسلف شيئًا فقضى خيرًا منه، صحيح مسلم بشرح النووي (٣٧/١١).

الأول: أن النبي ﷺ اقترض لأهل الزكاة قبل وجوبها لهم؛ إذ لا تجب لهم الزكاة قبل وجوبها على أرباب الأموال، فإذا جاز أن يتعجلها من تجب له قبل وجوبها له، جاز أن يُعَجِّلها من تجب عليه قبل وجوبها عليه.

الثاني: أن القرض المعجَّل بدلٌ والزكاة مُبدَلٌ، فلمَّا جاز تعجيل البَدَل عن الزكاة كان تعجيل المُبدَل وهي الزكاة أولى ؛ لأن المُبدَل أكمل حالًا من البدل[1].

ونوقش بأنه لا دليل فيه على تعجيل الصدقة، لأنه استسلاف، لا استعجال صدقة؛ بل فيه دليلٌ على أن تعجيلها لا يجوز، إذ لو جاز لما احتاج عليه الصلاة والسلام إلى الاستقراض، بل كان يستعجل زكاةً لحاجته إلى البَكر[2].

الدليل الخامس:

قياس تعجيل الزكاة عن الحول، على تعجيل قضاء الدين قبل حلول أجله، بجامع أن كلًّا من الزكاة والدين حقٌّ ماليٌّ أُجِّلا للرفق فجاز تقديمهما على شرط الوجوب بعد انعقاد سبب الوجوب[3].

ونوقش: بأن القياس قياسٌ فاسدٌ لوجود الفرق، والفارق أنَّ الزكاة فيها شائبة العبادة ولذلك افتقرت إلى النِّية بخلاف الديون[4]، وبأن تعجيل ديون الناس المؤجَّلة قد وجب بعد، ثم اتفقا على تأجيلها والزكاة لم تجب بعد، فقياس ما لم يجب على ما قد وجب في الأداء باطل[5].

---

(١) الحاوي (٣/١٦٠)

(٢) المحلى (٦/٦٢)، وينظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ليوسف بن عبدالله بن عبدالبر، (٢/١٨٨)

(٣) الحاوي (٣/١٦١)، المغني (٤/٧٣)

(٤) الذخيرة (٣/١٣٧)

(٥) المحلى (٦/٦٢)

الدليل السادس:

قياس تعجيل الزكاة عن الحول على أداء كفارة اليمين بعد الحلف وقبل الحِنث، بجامع التقديم على شرط الوجوب بعد انعقاد سبب الوجوب[1] وقد دلت الأحاديث على جواز التكفير قبل الحِنث، فمنها قول النبي ﷺ « إذا حلفتَ على يمين فرأيتَ غيرها خيرًا منها فأت الذي هو خير، وكفر عن يمينك»[2] وفي رواية «فكفر عن يمينك ثم ائت الذي هو خير»[3].

ونوقش: بعدم التسليم بأن أداء كفارة اليمين قبل الحنث، تقديمٌ لها على شرط وجوبها؛ إذ إن قصد الحِنث يقوم مقام الحِنث[4].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني القائلون بمنع تعجيل الزكاة عن الحول، بأدلة منها:

الدليل الأول:

ما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال « ليس في مالٍ زكاةٌ حتى يحول عليه الحول»[5].

ووجه الدلالة: أن الحديث يدل على تعليق وجوب الزكاة بالحول[6].

---

(١) الحاوي (٣/١٦١)، المغني (٤/٧٣)

(٢) أخرجه البخاري في جامعه في كتاب كفارات الأيمان، باب الكفارة قبل الحنث وبعده (فتح ١١/٧٤٥)، ومسلم في صحيحه في كتاب الأيمان باب ندب من حلف على يمين فرأى غيرها خيرًا منها... صحيح مسلم بشرح النووي (١١/١١٩) من طرق عن الحسن عن عبدالرحمن بن سمرة، وفي الباب عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم

(٣) أخرجها أبو داود في سننه في كتاب الأيمان باب الحنث إذا كان خيرا (٤٧٥)، والنسائي في المجتبى في كتاب الأيمان والنذور باب الكفارة قبل الحنث (٥٣١) من طرق عن الحسن عن عبدالرحمن بن سمرة.

(٤) الذخيرة (٣/١٣٧).

(٥) سبق تخريجه

(٦) الإشراف (٣/٥٦)

ونوقش: بأن الحديث لا يصح مرفوعًا[١]، وبأن الوجوب متعلقٌ بالحول بلا نزاع، وإنما النزاع في الإجزاء قبله[٢].

الدليل الثاني:

قياس تعجيل الزكاة عن وقت وجوبها على تعجيل الصلاة قبل وقتها، حيث إن لكلٍ منهما وقتًا حدَّده الشرع، فكما لا يصح تقديم الصلاة على وقتها، فلا يصح تقديم الزكاة عن وقت وجوبها[٣].

ونوقش بأن القياس لا يصح؛ إذ التوقيت في الصلاة غير معقول المعنى، بل هو تعبدٌ محضٌ، بخلاف الزكاة فإنما وجبت على رأس الحول رفقًا بالمكلف، فله أن يُعجِّلها ويترك الإرفاق على نفسه، ثم إن الصلاة من أفعال الأبدان التي على من وجبت عليه عملها ببدنه، بخلاف الزكاة فهي حقٌّ أوجبها الله لأهل الصدقات، فهم شركاء لأرباب الأموال فيها إذا وجبت لهم، فإذا وصلت إليهم حقوقهم منها فقد برئ أربابها، سواء أدوا ذلك بأنفسهم، أو أداه عنهم مؤدٍ بأمرهم.[٤].

الدليل الثالث:

قياس تقديم الزكاة على الحول، على تقديم الزكاة على ملك النصاب، والجامع بينهما أن كلًّا منهما شرطٌ لوجوب الزكاة، وقد أجمع الفقهاء على منع تقديم الزكاة على ملك النصاب[٥].

ونوقش بأن القياس فاسد؛ لأنه قياسٌ مع وجود الفرق؛ذلك أن تقديم الزكاة على ملك النصاب تقديمٌ لها على سببها فأشبه تقديم الكفارة

(١) تقدم تخريجه.
(٢) الحاوي (١٦١/٣)، نيل الأوطار (٤٦٥/٤)
(٣) بداية المجتهد (٢٣٠)، مناهج التحصيل (٢٨٢/٢-٢٨٣)، مواهب الجليل (٢٤٩/٣)
(٤) المغني (٧٣/٤)، الحاوي (١٦٢/٣)، شرح ابن بطال على صحيح البخاري (٥٠٢/٣)
(٥) الحاوي (١٦٢/٣)، المغني (٧٣/٤)

على اليمين، وأيضًا فإن تقديم الزكاة على ملك النصاب تقديمٌ على شرطي الزكاة، بخلاف تقديم الزكاة على الحول فإنه تقديمٌ على أحد الشرطين[1].

الترجيح:

بعد النظر في أدلة القولين وما نوقشت به تلك الأدلة يترجح لدي القول الأول بجواز تعجيل الزكاة عن الحول؛ لقوة ما احتجوا به، وتَوجُّه المناقشة لأدلة القول الثاني، ولما لهذا القول من مصالح عديدة، ورفعٍ للحرج عن المحتاجين والمنكوبين، لا سيما في أوقات الأزمات والمصائب.

بعد هذا هل الأفضل تعجيل الزكاة عن الحول أم ترك التعجيل؟

ظاهر كلام القائلين بجواز تعجيل الزكاة أن الأفضل عدم التعجيل خروجًا من خلاف من منعه[2]، وأشار ابن مفلح إلى احتمالٍ عند الحنابلة باعتبار المصلحة في ذلك، واستحسنه المرداوي في الإنصاف، وقد سئل الزهري[3] عن «الرجل يُقدِّم زكاته قبل السنة بأشهر، أيجزئ ذلك عنه؟ قال: نعم، وقد أحسن»[4]، فيكون الأفضل عدم التعجيل إلا إذا ظهرت المصلحة بتعجيل الزكاة كشدة المسغبة أو الحاجة[5].

(١) الحاوي (٣/١٦٢)، المغني (٤/٧٣)

(٢) البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين الدين ابن نجيم الحنفي دار المعرفة، بيروت(٢/٢٤٢)، رد المحتار (٣/٢٠٣)، الإنصاف (٧/١٧٩-١٨٠)

(٣) هو محمد بن مسلم بن عبيدالله بن عبدالله بن شهاب أبو بكر القرشي الزهري المدني نزيل الشام، ولد سنة خمسين، من طبقة صغار التابعين، وأحد الذين يدور عليهم الحديث، روى عن ابن عمر وسهل بن سعد، وأنس ابن مالك، والسائب بن يزيد، وعبدالله بن ثعلبة بن صعير، وجالس سعيد بن المسيب ثماني سنوات وبه تفقه، وروى عنه عطاء وعمر بن عبدالعزيز وهما أكبر منه، وأيوب السختياني، ويحيى بن سعيد الانصاري، وعقيل بن خالد، ومالك والليث وابن أبي ذئب، توفي سنة ١٢٤. ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٥/٣٢٦)، وفيات الأعيان (٤/١٧٧).

(٤) الأموال لحميد بن زنجويه مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية (٣/١١٨٠)

(٥) الفروع لمحمد بن مفلح المقدسي، الناشر مؤسسة الرسالة (٤/٢٧٦)، الإنصاف (٧/١٧٩-١٨٠)

الفرع الثاني: تعجيل الزكاة في الأموال غير الحولية

الأموال غير الحولية هي التي لا يعتبر لها الحول في قول عامَّة الفقهاء[(١)] وهي: الزروع والثمار، والمعادن[(٢)]، فأمَّا المعادن فقد ذهب عامَّة الفقهاء إلى أنه لا يصح تعجيل زكاتها بحالٍ؛ بسبب أن وجوبها يلازم وجودها[(٣)]، وأمَّا الزروع والثمار فلا يصح تعجيل زكاتها قبل الزرع أو قبل الغرس باتفاق الفقهاء؛ لأنه تعجيلٌ للزكاة قبل وجود السبب، كما لو عجَّل زكاة المال قبل ملك النِّصاب[(٤)].

فأما تعجيل زكاة الزروع والثمار بعد الزراعة أو بعد الغرس، وقبل بُدوٍّ الصلاح واشتداد الحب، فمحل خلافٍ بين الفقهاء القائلين بجواز تعجيل الزكاة عن الحول، وذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول

يصح تعجيل زكاة الزروع والثمار بعد ظهور الطَّلْع ونبات الزرع، ولا يصح قبل ذلك، وإليه ذهب الحنفية[(٥)]، والحنابلة في المعتمد[(٦)]، والشافعية في وجه[(٧)].

القول الثاني:

لا يصح تعجيل زكاة الزروع والثمار قبل اشتداد الحب وبُدوٍّ صلاح الثمرة، وإليه ذهب الشافعية في الصحيح[(٨)]، والحنابلة في رواية[(٩)].

---

(١) المجموع (٦/٨٤)، المغني (٤/٧٤)

(٢) المعادن جمع معدن، مأخوذ من عَدَن الشيء في المكان إذا أقام فيه، والعَدْن الإقامة، فالمعادن هي التي أودعها الله سبحانه، جواهر الأرض من الفضة والذهب والصفر والنحاس والحديد وغيرها... ينظر: معجم مقاييس اللغة (٧٤٥)، الحاوي (٣/٣٣٣)

(٣) المجموع (٦/٨٤)، الإنصاف (٧/١٩١)

(٤) رد المحتار (٣/٢٠٤)، المجموع (٦/٨٤)، المغني (٤/٨٤)

(٥) بدائع الصنائع (٢/٨٧)، رد المحتار (٣/٢٠٤)

(٦) الفروع (٤/٢٨٧)، الإنصاف (٧/١٩٠)

(٧) المجموع (٦/٨٤)، مغني المحتاج (٢/١٣٣)

(٨) المصادر السابقة.

(٩) الفروع (٤/٢٨٧)، الإنصاف (٧/١٩٠)

القول الثالث:

يصح تعجيل زكاة الزروع والثمار بعد مِلك الشجر ووضع البذر في الأرض قبل النبات، وهو قولٌ عند الحنفية[1]، وإليه ذهب الحنابلة في رواية[2].

الأدلة:

دليل القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول القائلون بصحة تعجيل زكاة الزروع والثمار بعد ظهور الطَّلْع ونبات الزرع بأن تعجيل زكاة الزروع والثمار بعد وجود الزرع وظهور الطلع تعجيلٌ لها بعد وجود سبب الوجوب وهو الأرض النامية بالخارج حقيقةً؛ إذ إن وجود الزرع وظهور الطَّلْع بمنزلة ملك النِّصاب، والإدراك بمنزلة حولان الحول، فجاز تقديمها عليه [3].

دليل القول الثاني:

أن الزكاة في الزروع والثمار معلقةٌ بسببٍ واحد، وهو إدراك الزرع والثمرة، فإذا قدَّمها كان قبل وجود سببها فلم يجُزْ، كما لو قدَّم زكاة المال على النِّصاب[4].

ونوقش بأن تعلُّق الزكاة بالإدراك لا يمنع جواز التعجيل، بدليل أن زكاة الفطر يتعلق وجوبها بهلال شوال، وهو زمن الوجوب، ويجوز تعجيلها قبله[5].

---

(١) بدائع الصنائع (٨٧/٢)، رد المحتار (٢٠٤/٣)

(٢) الفروع (٢٨٧/٤)، الإنصاف (١٩٠/٧)

(٣) بدائع الصنائع (٨٧/٢)، المغني (٨٤/٤-٨٥)

(٤) المهذب (٨٤/٦)، المغني (٨٤/٤)

(٥) المغني (٨٤/٤-٨٥)

دليل القول الثالث:

أن سبب وجوب زكاة الزروع والثمار هو الزراعة، وقد وُجِد، فكان تعجيلًا بعد وجود السبب، ولم يبقَ للوجوب إلا مضيُّ الوقت عادةً كالنصاب الحولي، ووجود الزرع وظهور الطَّلْع بمنزلة ملك النصاب، والإدراك بمنزلة حولان الحول، فجاز تقديمها عليه[1]. ويظهر ممَّا سبق أن منشأ الخلاف في هذه المسألة يعود إلى تحرير سبب وجوب الزكاة في الزروع والثمار، فالفقهاء متفقون على منع تعجيل زكاة الزروع والثمار قبل وجود سببها، مختلفون في تحديد سبب الوجوب، وأجدني أميل إلى ترجيح القول الأول القاضي بجواز تعجيل زكاة الزروع والثِّمار بعد ظهور الطلع ونبات الزرع، حيث أراه وسطًا بين المنع من التعجيل وبين إطلاق التعجيل بعد البذر وملك الشجر.

الفرع الثالث: مدة التعجيل

اختلف القائلون بجواز تعجيل الزكاة قبل وجوبها في مدة التعجيل على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

جواز تعجيل الزكاة قبل وقت وجوبها إذا انعقد سبب الوجوب لسنين، وهو قول الحسن البصري[2]، وإليه ذهب الحنفية[3]، والشافعية في وجهٍ[4]، والحنابلة في رواية[5].

---

(١) الفروع (٢٨٧/٤)، الإنصاف (١٩٠/٧)

(٢) المصنف لابن أبي شيبة عبدالله بن محمد، الناشر دار قرطبة ١٤٢٧ (٤٥٨/٦)
والحسن البصري هو أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار، أبوه مولى زيد بن ثابت، وكانت أمه مولاة لأم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها، كان من سادات التابعين وكبرائهم، وجمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر، وحضر الجمعة مع عثمان، ورأى طلحة، وروى عن عمران بن حصين، والمغيرة بن شعبة، وعبدالرحمن بن سمرة، ، وتوفي بالبصرة سنة عشر ومئة. ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان (٦٩/٢ وما بعدها)، سير أعلام النبلاء (٥٦٣/٤وما بعدها)

(٣) المبسوط (١٧٦/٢)، بدائع الصنائع (٨٢/٢)، رد المحتار (٢٠٣/٣)

(٤) المجموع (٧٣/٦)، مغني المحتاج (١٣٣/٢)

(٥) الفروع (٢٧٧/٤)، الإنصاف (١٨٣/٧)

القول الثاني:

جواز تعجيل الزكاة لعامٍ واحدٍ فقط، وإليه ذهب الشافعية في الأصح[(١)]، والحنابلة في رواية[(٢)].

القول الثالث:

جواز التعجيل لعامين، ولا يجوز لأكثر من ذلك، وإليه ذهب الحنابلة في المعتمد[(٣)].

الأدلة

دليل القول الأول:

استدل من قال بجواز تعجيل الزكاة لسنين بما روي عن النبي ﷺ أنه تعجَّل من العباس صدقة سنتين[(٤)]، ووجه الدلالة: أن ملك النصاب سببٌ لوجوب الزكاة في كل حولٍ ما لم يُنتقص عنه، وجواز التعجيل باعتبار تمام السبب، وفي ذلك الحول الثاني كالحول الأول بخلاف ما قبل كمال النِّصاب[(٥)].

دليل القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني على منع تعجيل الزكاة لأكثر من عامٍ بدليلين

الدليل الأول

أن زكاة غير الأول لم ينعقد حوله، والتعجيل قبل انعقاد الحول لا يجوز، كالتعجيل قبل كمال النصاب[(٦)].

(١) المجموع (٦/٧٣)، مغني المحتاج (٢/١٣٣)
(٢) الفروع (٤/٢٧٧)، الإنصاف (٧/١٨٣)
(٣) المصادر السابقة
(٤) سبق تخريجه
(٥) المبسوط (٢/١٧٦)، المغني (٤/٨٢)، رد المحتار (٣/٢٠٣)
(٦) المجموع (٦/٧٣)، مغني المحتاج (٢/١٣٣)

الدليل الثاني:

أن النص لم يرد بتعجيلها أكثر من حول[1].

ونوقش

بعدم التسليم بذلك، إذ روي أن النبي ﷺ تعجَّل من العباس زكاة سنتين[2]، وعلى فرض التسليم بعدم ورود النص بذلك، فإنه يُقاس على المنصوص؛ إذ إن المقصود تقديم المال الذي وُجِد سبب وجوبه على شرط وجوبه، وهذا متحققٌ في التقديم في الحولين[3].

دليل القول الثالث

استدل الحنابلة على عدم جواز التعجيل لأكثر من عامين بأن التعجيل على خلاف الأصل، وإنما جاز في عامين للنصِّ، فيبقى فيما عداه على قضية الأصل[4].

الترجيح

يترجح لدي القول بجواز تعجيل الزكاة لأعوام، وذلك لعدم ظهور الفرق بين تعجيلها لعامٍ أو أكثر، إذ المعنى فيها واحد وهو تقديم المال الذي وُجِد سبب وجوبه على شرط وجوبه، ونظير هذه المسألة تقديم كفارة اليمين على الحنث بأعوام.

الفرع الرابع: شروط صحة التعجيل

يشترط لصحة تعجيل الزكاة عدة شروط، وهي:

---

(١) المغني (٤/٨٢)
(٢) سبق تخريجه في صفحة ١٢
(٣) المغني (٤/٨٢)
(٤) الشرح الكبير لشمس الدين ابن قدامة (٧/١٨٤)

الشرط الأول

كمال النصاب في أول الحول، فلا يصح التعجيل قبل كمال النصاب باتفاق الفقهاء، وقد سبق بيان ذلك[١]، فلو ملك بعض نصابٍ، فعجَّل زكاته لم يجز؛ لأنه تعجَّل الحكم قبل سببه، وقد استثنى فقهاء الشافعية[٢]زكاة العروض[٣]، فقالوا: إن المعتبر في زكاة العروض القيمة في آخر الحول، فلو كانت قيمة العروض في أول الحول أقلّ من نصابٍ، ثم بلغت في آخر الحول نصابًا وجبت الزكاة، وبناءً عليه فيجوز تعجيل زكاة العروض قبل تمام النصاب، قال النووي: "إذا اشترى عرْضًا للتجارة يساوي مئة درهم بمئة، فعجَّل زكاة مئتين وحال الحول وهو يساوى مئتين فيجزئه المعجَّل عن الزكاة"[٤].

وعلَّلوا ذلك "بأن الاعتبار في العروض القيمة، وتقويم العرْض في كل وقت يشق، فاكتفي باعتبارها في وقت الوجوب وهو آخر الحول، بخلاف سائر الزكوات؛ فإنَّ نصابها من عينها فلا يشق اعتباره[٥].

وتُعُقِّب بأن القول بمشقة التقويم لا يصح؛ فإن غير المقارب للنِّصاب لا يحتاج إلى تقويم لظهور معرفته، والمقارب للنِّصاب إن سهُل عليه التقويم، وإلا فله الأداء والأخذ بالاحتياط[٦].

(١) في المطلب الأول من هذا المبحث.

(٢) المجموع (٧٢/٦)

(٣) العَرُوض جمع عرْض ويطلق على مكة والمدينة، وعلى المتاع، وعلى الناقة الصعبة، وعلى الطريق في عُرْض الجبل، وعلى الغيم، وعلى الكثير من الشيء، وقال النووي: «العرْض بفتح العين وإسكان الراء، قال أهل اللغة: هو جميع أصناف الأموال غير الذهب والفضة، وأما العَرَض بفتح الراء فهو جميع متاع الدنيا من الذهب والفضة وغيرهما» وقال موفق الدين ابن قدامة «العروض جمع عرض: وهو غير الأثمان من المال على اختلاف أنواعه من النبات والحيوان والعقار وسائر الأموال» ينظر: تحرير ألفاظ التنبيه (١١٤)، المغني (٢٤٩/٤)، معجم لغة الفقهاء (٢٧٨)

(٤) المجموع (١١/٦)

(٥) المصدر السابق

(٦) المغني (٢٥٢/٤)

الشرط الثاني:

كمال النِّصاب في آخر الحول، فلو عجَّل الزكاة ثم نقص النَّصاب أو هلك خرج المدفوع عن كونه زكاةً بلا خلاف[1].

الشرط الثالث:

أن لا ينقطع النصاب في أثناء الحول، فلو عجَّل الزكاة ومعه نصابٌ، ثم هلك كله ثم استفاد فتمَّ الحول على النصاب، لم يكن المعجَّل زكاةً، بل كان تطوعًا[2].

الشرط الرابع:

بقاء المالك أهلًا للوجوب إلى آخر الحول، وهذا الشرط محل خلافٍ، وقد أفردت لمناقشته مبحثًا مستقلًا.

الشرط الخامس:

كون القابض للزكاة المعجَّلة في آخر الحول مستحِقًّا، وهذا الشرط محلُّ خلافٍ بين الفقهاء، وقد أفردت له مبحثًا مستقلًّا.

---

(١) بدائع الصنائع (٨٢/٢)، المجموع (٧٥/٦)، الفروع (٢٨٨/٤)

(٢) بدائع الصنائع (٨٢/٢)

المبحث الثاني
تعجيل ولي رب المال الزكاة

الولاية في اللغة بفتح الواو وكسرها، وهي: النُّصرة والمحبة، والوليُّ فعيلٌ بمعنى فاعل، يأتي بمعنى المُحِب، والصديق، والنصير، ، مِن وَليه إذا قام به، وكل من وَلي أمر آخر فهو وليُّه[(١)] والمقصود بالوليِّ هو من يتصرف للغير بحكم الشرع، كالوالد لولده الصغير أو المجنون أو نحوهما[(٢)].

ما بينته في المبحث السابق من حكم تعجيل الزكاة **هل يشمل وليَّ رب المال كوليِّ الصغير والمجنون ونحوهما؟** فيه وجهان لدى الحنابلة[(٣)].

الوجه الأول: أن وليَّ ربِّ المال كربِّ المال في جواز تعجيل الزكاة.

الوجه الثاني: لا يجوز لوليِّ ربِّ المال تعجيل الزكاة قبل وجوبها، لأن وليَّ اليتيم والسفيه يجب أن يعمل ما فيه الأحظ له في ماله.

قال المرداوي: "ويحتمل قولٌ ثالثٌ، وهو ما إذا حصل فاقةٌ أو قحطٌ وحاجةٌ شديدةٌ فإنه يجوز، وإلا فلا"[(٤)].

وقال السبكي: "ليس للحاكم تعجيل الزكاة من مال اليتيم، وإذا عجَّل ضمِن.."[(٥)]، وقال الصنعاني: "ولكنه(أي تعجيل الزكاة) مخصوصٌ جوازه بالمالك، ولا يصحُّ من المتصرِّف بالوصاية والولاية"[(٦)]

(١) ينظر معجم مقاييس اللغة (١١٠٤)، القاموس المحيط (١٣٤٤)، تاج العروس (٢٤١/٤٠)

(٢) المغرب في ترتيب المعرب (٣٧٢/٢)، أنيس الفقهاء (١٤٤)، الموسوعة الفقهية الكويتية (١٧١/٣٢)

(٣) الفروع (٢٧٦/٤)، الإنصاف (١٨١/٧-١٨٢)

(٤) تصحيح الفروع (٢٧٧/٤)

(٥) فتاوى السبكي (٣٣٦/١)

(٦) سبل السلام شرح بلوغ المرام (٨١٠/٢)لمحمد بن إسماعيل الصنعاني الناشر مكتبة نزار مصطفى الباز

وأجدني أميل إلى القول بمنع وليِّ رب المال تعجيل الزكاة قبل وجوبها، لعموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ﴾ [الإسراء:٣٤].

المبحث الثالث

هلاك المال بعد تعجيل الزكاة

وصورته لو عجَّل المسلم زكاة ماله قبل وجوبها، كما لو عجَّل زكاة غنم عنده قبل الحول، ثم هلكت الغنم، أو هلك بعضها فنقصت عن النِّصاب، فالمدفوع خرج عن كونه زكاةً بلا خلاف[1]، ولكن هل يجوز رجوع المعجِّل في زكاته؟ هناك قولان في المسألة:

القول الأول:

لا يرجع على الفقير ولو أعلمه أنها زكاةٌ معجَّلةٌ، بل تقع الزكاة نفلًا، وهو قول الحنفية[2]، والحنابلة[3]، والشافعية في وجه[4].

القول الثاني:

التفصيل، فإن قال عند دفع الزكاة لآخذها هذه زكاتي المعجَّلة رجع بها على الآخذ، وإن لم يقل ذلك فلا يملك الرجوع، وهو مذهب الشافعية[5]، والحنابلة في قول [6].

أدلة القول الأول:

(١) المجموع (٦/٧٥)، الفروع (٤/٢٨٨)

(٢) بدائع الصنائع (٢/٨٤)

(٣) الفروع (٤/٢٨٨)، الإنصاف (٧/١٩٧-١٩٨)

(٤) المجموع (٦/٧٥)، مغني المحتاج (٢/١٣٥)

(٥) المصادر السابقة.

(٦) الفروع (٤/٢٨٨)، الإنصاف (٧/١٩٧-١٩٨)

الدليل الأول:

أنها زكاةٌ دُفعت إلى مستحِقِّها فملكها، فلم يجز ارتجاعها، كما لو تغير حال الآخذ[(١)].

الدليل الثاني:

أن الزكاة المعجَّلة تقع نفلًا إذا هلك النِّصاب، قياسًا على من صلَّى يظنُّ دخول الوقت فبان لم يدخل فإنها تكون نفلًا [(٢)].

دليل القول الثاني:

أنه مالٌ دُفِع عمَّا يستحقُّه القابض في المستقبل، فإذا عَرَض ما يمنع الاستحقاق وجب ردُّه، ونظيره ما إذا عجَّل أجرة الدار ثم انهدمت في المدة قبل السكنى، هذا إذا أعلمه أنها زكاةٌ مُعجَّلةٌ، أمَّا إذا لم يُعلمه فيحتمل أن يكون تطوعًا ويحتمل أن يكون هبةً[(٣)].

ونوقش بأن المال بعد وصوله إلى يد الفقير إذا لم يقع زكاةً يكون تطوعًا، وصدقة التطوع لا يحتمل الرجوع فيها بعد وصولها إلى يد الفقير، ولا يصح القياس على استرجاع أجرة الدار إذا انهدمت قبل السكنى؛ لأن الأخير عقد معاوضة، بخلاف الأول فإنها تقع نفلا[(٤)].

الترجيح:

يترجح لدي القول الأول بعدم الرجوع على القابض في حال نقص النِّصاب أو تلفه؛ لقوة ما احتجوا به، ويعضد ذلك ما رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: حملت على فرسٍ في سبيل الله فأضاعه الذي كان عنده، فأردت أن أشتريه

(١) بدائع الصنائع (٢/٨٤)، المغني (٤/٨٦)
(٢) الفروع (٤/٢٨٨)
(٣) المهذب (٦/٧٥)، المغني (٤/٨٧)
(٤) بدائع الصنائع (٢/٨٤)، الفروع (٤/٢٨٨)

وظننت أنه يبيعه برخصٍ، فسألت النبي ﷺ فقال: "لا تشتره ولا تعد في صدقتك وإن أعطاكه بدرهم؛ فإن العائد في صدقته كالعائد في قيئه"[1] فلم يأذن النبي ﷺ لعمر رضي الله عنه بالرجوع في صدقته مع إبدائه العذر في ذلك، ومع كون عمر سيشتريه من صاحبه.

(١) أخرجه البخاري في جامعه في كتاب العتق باب لا يحل لأحدٍ أن يرجع في هبته وصدقته (فتح ٥/٢٩٣)، ومسلم في صحيحه في كتاب الهبات باب كراهة شراء الإنسان ما تصدق به ممن تصدق عليه شرح النووي (١١/٦٤)

المبحث الرابع

خروج ربِّ المال عن أهلية الوجوب قبل حولان الحول

أهلية الوجوب كما ذكرت في شروط الزكاة تثبت بالإسلام والحرية، فإذا انقطع وجوب الزكاة بعد تعجيلها بسبب الموت أو الرِّدة، **فهل تُجزئ تلك الزكاة؟**

إذا عجَّل المسلم زكاة ماله ثمَّ ارتد -عياذًا بالله- قبل الحول فلا تجزئه تلك الزكاة عند أكثر الفقهاء[(١)]؛ لأنَّ من شروط وجوب الزكاة الإسلام، فالكافر أصليًّا كان أو مرتدًا لا تصحُّ منه الزكاة حال كفره أو حال ردته لعموم قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ﴾ [الأنفال:٣٨].

وذهب الشافعية في قولٍ إلى أنَّ الزكاة تلزم المرتدَّ في المال الذي حال عليه الحول، بناءً على القول ببقاء ملكيته على أمواله[(٢)]، وعليه فتجزئه تلك الزكاة المعجَّلة.

وإذا عجَّل زكاة ماله ثمَّ مات قبل الحول تبيَّن أن المُخرج غير زكاة؛ لانقطاع الوجوب بذلك، فلا تجزئ عن الوارث في قول أكثر الفقهاء[(٣)].

(١) دائع الصنائع (٢/٨٤)، رد المحتار (٣/١٦٣)، المجموع (٥/٢١٤) الشرح الكبير لشمس الدين ابن قدامة (٦/ ٣٣٢)، شرح منتهى الإرادات لمنصور بن يونس البهوتي، الناشر مؤسسة الرسالة (٢/١٧١)

(٢) المجموع (٦/٧٩)، مغني المحتاج (٢/١٢٢)

(٣) بدائع الصنائع (٢/٨٤)، المجموع (٧/٧٩)، مغني المحتاج (٢/١٣٣)، الإنصاف (٧/١٩٧)، شرح منتهى الإرادات (٢/٣٠٥)

وذهب الشافعية في وجهٍ[١]، والحنابلة في قولٍ[٢]إلى أنه إن مات مُعجِّل الزكاة قبل الحول، وقعت الموقع وأجزأت عن الوارث؛

وعلَّلوا ذلك بأن غاية ما فيه وقوع التعجيل قبل الحول المُزكَّى عنه، فهو جائزٌ قياسًا على تعجيلها لحولين[٣].

وتُعُقب هذا القياس، بأنه قياسٌ مع وجود الفرق، والفرق أن تعجيل الزكاة لحولين وُجِد منه من نفسه مع حول ملكه[٤].

فيترجح ممَّا سبق القول بأن بقاء المالك أهلًا للوجوب شرطٌ لإجزاء الزكاة المُعجَّلة، وهو قول أكثر الفقهاء.

إذا تقرَّر ذلك فهل لربِّ المال، أو لوارثه -في حال موت رب المال- استرجاع الزكاة المعجَّلة من القابض لها؟

الخلاف في هذه المسألة كالخلاف في مسألة هلاك النِّصاب أو بعضه بعد تعجيل الزكاة، وقد سبق بحث هذه المسألة في المبحث السابق، وقرَّرت أنَّ الراجح من قولي أهل العلم منع استرجاع الزكاة المعجَّلة من القابض لها إذا تبين أن المُخرج غير زكاة.

---

(١) المجموع (٧٩/٧)

(٢) الفروع (٢٧٨/٤)، الإنصاف(١٩٧/٧)

(٣) (٧) الفروع (٢٧٨/٤)

(٤) (٨) المصدر السابق

المبحث الخامس
خروج قابض الزكاة عن أهلية الاستحقاق قبل حولان الحول

اتفق الفقهاء القائلون بمشروعية تعجيل الزكاة على أنه إذا لم يتغير حال قابض الزكاة فإن المدفوع يقعُ موقِعه، ويجزئ عن المُزكِّي، كما اتفقوا على أن القابض لو استغنى بالزكاة المعجَّلة لم يضرَّ، ويجزئ المعجَّل[1]. واختلفوا فيما إذا دفع المسلم زكاته المعجَّلة إلى مُستحقِّها فمات القابض قبل الحول، أو استغنى بغير المال المُعجَّل ولم يعُد من مستحقي الزكاة، أو ارتد قبل الحول فهل تجزئ تلك الزكاة المعجَّلة؟ اختلفوا في هذه المسألة على قولين:

القول الأول:

أن الزكاة المعجَّلة تقع مُجزئةً ولو تغير حال الآخذ لها، وهو قول الحنفية[2]، والحنابلة[3].

القول الثاني:

إذا تغير حال آخذ الزكاة المعجَّلة قبل حولان الحول فلم يعُد من أهل الاستحقاق، فإن الزكاة غير مجزئة، وعلى المزكِّي أن يخرج الزكاة ثانيًا، وإليه ذهب الشافعية[4]، والحنابلة في وجهٍ[5].

(١) المجموع (٦/٧٩)، المغني (٤/٨٦)
(٢) بدائع الصنائع (٢/٨٤)، رد المحتار (٣/٢٠٥)
(٣) الكافي (٢/١٨٢)، الفروع (٤/٢٨٧)، الإنصاف (٧/١٩٥)
(٤) المهذب ومعه المجموع (٦/٧٩)، مغني المحتاج (٢/١٣٤)
(٥) الإنصاف (٧/١٩٦)

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول القائلون: إن الزكاة المعجَّلة تقع مجزئةً ولو تغير حال الآخذ بأدلةٍ:

الدليل الأول:

أن المعتبر كون الآخذ مصرفًا وقت الصرف إليه، فلا يمنع الإجزاءَ تغيُّر حاله بعد ذلك، قياسًا على استغناء الآخذ بالزكاة فإنه لا يمنع الإجزاء بلا خلاف[1].

ونوقش بأن هذا القياس لا يصح؛ لأنه قياسٌ مع ظهور الفرق؛ إذ إن المقصود من إعطاء الزكاة للفقير حصول الاستغناء بها، فلا يكون ما هو المقصود مانعًا من الإجزاء، ولأن استرجاع الزكاة في هذه الحالة يؤدي إلى افتقار الآخذ فنحتاج إلى ردِّها إليه، فلا معنى للاسترجاع والحالة هذه[2].

الدليل الثاني:

قياس تعجيل الزكاة على تعجيل الدين قبل أجله، فكما أنه يبرأ المدين بأداء الدين قبل أجله، فكذلك من عجَّل الزكاة قبل الحول، والجامع بين المسألتين أنه حقٌّ أُدِّي إلى مستحقه[3].

دليل القول الثاني:

استدل الشافعية على قولهم بعدم إجزاء الزكاة المعجَّلة إذا خرج

(١) رد المحتار (٣/٢٠٥)، المغني (٤/٨٦)
(٢) الحاوي (٣/١٦٩)، مغني المحتاج (٢/١٣٤)
(٣) المغني (٤/٨٦)

القابض عن الاستحقاق في آخر الحول، بأن المعتبر كون القابض مستحقًّا للزكاة عند الوجوب، والقبض السابق إنما يقع عن هذا الوقت[1].

ونوقش بأن هذا الدليل منقوضٌ بما لو استغنى القابض بالزكاة المعجَّلة، فإنه تجزئ الزكاة مع كون القابض غير مستحِقٍّ للزكاة عند الوجوب[2].

ويمكن أن يقال هنا: إن الخلل ليس في ذات العبادة، وإنما في شرطٍ من شروطها، ونظير ذلك ما لو قصر الصلاتين في السفر ثم قدم قبل دخول وقت الثانية.

ولعل الأرجح من القولين القول الأول بإجزاء الزكاة المعجَّلة ولو تغير حال الآخذ لها لوجاهة الأدلة، ولأن الأصل براءة الذمة .

(١) الحاوي (٣/١٧٠)، مغني المحتاج (٢/١٣٤)

(٢) المغني (٤/٨٦)

المبحث السادس
تعجيل زكاة ما يملك نصابه
وما يستفيده بعد ذلك

مرَّ ذكر أنه لا يصح تقديم الزكاة على ملك النِّصاب بإجماع أهل العلم، ولكن لو ملك نصابًا فهل يصح له أن يعجِّل زكاته وزكاة ما قد يستفيده؟ ومثاله ما لو كان له خمسٌ من الابل الحوامل فعجَّل شاتين عنها وعمَّا في بطونها، ثم نتجت خمسًا قبل الحول[1]، أو كان له مئتا درهم وتوقع حصول مئتين فعجَّل زكاة أربعمئة، وكذا لو كان له عروض تجارةٍ قيمته مليون ريال ويتوقع أن يربح فيه مئة ألف **فهل يجزئه أن يخرج الزكاة عن رأس المال والربح؟**

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

إذا ملك نصابًا فيُجزئه تعجيل زكاته وزكاة ما يستفيده، وما يُنتَج منه، أو يربحه فيه، وهو قول الحنفية[2]، والشافعية في وجه[3]، والحنابلة في رواية[4].

القول الثاني:

إذا ملك نصابًا من عروض التجارة فيجزئه تعجيل زكاته وزكاة ربحه دون بقية الأموال الزكوية، وهو مذهب الشافعية[5].

(١) رد المحتار (٣/٢٠٣)
(٢) بدائع الصنائع (٢/٨٢)، الاختيار (١/١٥٤)، رد المحتار (٣/٢٠٣)
(٣) الحاوي (٣/١٧٥)، المهذب ومعه المجموع (٦/٧٤)
(٤) الفروع (٤/٢٧٨)، الإنصاف (٧/١٨٥)
(٥) الحاوي (٣/١٧٥)، المهذب ومعه المجموع (٦/٧٤)

القول الثالث:

إذا عجَّل الزكاة عن النِّصاب وما يستفيده، أجزأ عن النِّصاب دون الزيادة، وهو قول الحنابلة في المعتمد[(١)]، والشافعية في وجه[(٢)] وهو قول زُفر من الحنفية[(٣)].

الأدلة:

دليل القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول القائلون بإجزاء تعجيل زكاة النِّصاب، وما قد يستفيده أو يربحه في الحول، بأن سبب وجوب الزكاة وهو ملك النِّصاب النَّامي موجودٌ في أول الحول، والمستفاد على ملك النِّصاب في الحول كالموجود من ابتداء الحول، بدليل وجوب الزكاة فيه عند حولان الحول[(٤)].

ونوقش بأن المال المستفاد يتبع أصله في الحول، لا في إيجاب الزكاة؛ فإن الوجوب ثبت بالزيادة لا بالأصل، فلا يكون لها حكمٌ قبل ظهورها[(٥)].

دليل القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني القائلون بإجزاء تعجيل ربح التجارة دون بقية الأموال بأن النِّصاب في مال التجارة معتبرٌ عند الحول لا فيما قبل،

(١) الفروع (٢٧٨/٤)، الإنصاف (١٨٥/٧)
(٢) الحاوي (١٧٥/٣)، المهذب ومعه المجموع (٧٤/٦)
(٣) بدائع الصنائع (٨٢/٢)
وزُفر هو ابن الهذيل بن قيس العنبري البصري أحد أصحاب الإمام أبي حنيفة، مولده في سنة عشر ومئة وأخذ عن الأعمش وأبي حنيفة ومحمد بن إسحاق وغيرهم، كان ثقةً مأمونًا، شديد الورع، شديد الاجتهاد والعبادة تولى قضاء البصرة.وبها وفاته بالبصرة، سنة ثمان وخمسين ومئة. ينظر في ترجمته: الجواهر المضية(٢٠٧/١)، سير أعلام النبلاء (٣٨/٨)
(٤) بدائع الصنائع (٨٢/٢)، رد المحتار (٢٠٤/٣)
(٥) المغني (٨١/٤)

ولذا لو نقصت قيمة السلعة عن النَّصاب قبل الحول ثم تمَّت عند الحول لم يكن النَّقص المتقدِّم مانعًا من إيجاب الزكاة، وليس ذلك في بقية الأموال الزكوية الحولية[1].

ونوقش بعدم التسليم بأن نصاب التجارة معتبرٌ عند الحول فقط، بل يشترط كمال النَّصاب في أول الحول شأنه شأن سائر الأموال الزكوية.

دليل القول الثالث:

استدل أصحاب القول الثالث القائلون بعدم إجزاء تعجيل الزكاة عن الربح أو النتاج أو المستفاد أثناء الحول، بأن التعجيل عمَّا سوى النِّصاب تعجيلٌ للزكاة قبل وجود السبب، فأشبه ما لو عجَّل الزكاة قبل ملك النِّصاب[2].

الترجيح:

يترجح لدي القول بعدم إجزاء تعجيل الزكاة عن الربح أو النتاج أو المستفاد أثناء الحول لقوة حجته، حيث إن الربح قبل ظهوره لا حكم له، لاحتمال هلاكه أو استهلاكه قبل وقت وجوب الزكاة فيه.

(١) الحاوي (٣/١٧٥)

(٢) المغني (٤/٨٠-٨١)

الخاتمة

الحمد لله أولًا وآخرًا على ما يسر من إنجاز هذا البحث، فما كان فيه من صواب فهو من الله وحده، وما كان فيه من خطأ أو زلل فهو من نفسي والشيطان. وقد انتهيت من هذا البحث بهذه النتائج:

- لا يصح تعجيل الزكاة قبل ملك النِّصاب باتفاق أهل العلم، وخالف الشافعية في زكاة العروض فرأوا جواز تعجيل الزكاة قبل ملك النِّصاب.
- اختلف الفقهاء في تعجيل الزكاة في الأموال الحولية -وهي الأثمان وبهيمة الأنعام وعروض التجارة- والراجح ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من جواز تعجيل الزكاة في الأموال الحولية إذا وُجِد سبب الوجوب، وهو ملك النِّصاب.
- الأفضل عدم تعجيل الزكاة، إلا إذا ظهرت المصلحة بتعجيلها كشدة المسغبة أو الحاجة.
- لا يصح تعجيل زكاة المعادن بحالٍ في قول عامة الفقهاء؛ بسبب أن وجوبها يلازم وجودها.
- لا يصح تعجيل زكاة الزروع والثِّمار قبل الزرع أو قبل الغرس باتفاق

الفقهاء؛ لأنه تعجيلٌ للزكاة قبل وجود السبب.

- القول الراجح جواز تعجيل زكاة الزروع والثِّمار بعد ظهور الطلع ونبات الزرع، ولا يصح قبل ذلك.
- في مدة التعجيل، القول الراجح مشروعية تعجيل الزكاة لأعوام.
- الأظهر منع وليِّ ربِّ المال من تعجيل زكاة موليه؛ لأنه يجب أن يعمل الولي ما فيه الأحظ لموليِّه في ماله.
- إذا عجَّل الزكاة فدفعها ثم هلك النِّصاب أو بعضه قبل الوجوب خرج المدفوع عن كونه زكاةً بلا خلاف، وهل يجوز رجوع المعجِّل في زكاته خلافٌ بين الفقهاء، والراجح عدم رجوعه.
- بقاء المالك أهلًا للوجوب شرطٌ لإجزاء الزكاة المُعجَّلة، فإذا انقطع وجوب الزكاة بعد تعجيلها بسبب موت المُزكِّي أو ردَّته فلا تجزئ تلك الزكاة في قول أكثر الفقهاء، وليس له ولا لوارثه استرجاع الزكاة المعجَّلة من القابض لها على الراجح من قولي أهل العلم.
- لا يمنع إجزاء الزكاة المعجلة خروج قابض الزكاة عن أهلية الاستحقاق قبل حولان الحول على الراجح من قولي الفقهاء.
- لا يجزئ تعجيل الزكاة عن الربح أو النتاج أو المستفاد أثناء الحول قبل حصوله في أصح أقوال الفقهاء.

فهرس المراجع

١. الإجماع، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت٣١٨) تحقيق الدكتور أبو حماد صغير أحمد حنيف مكتبة الفرقان ومكتبة مكة الثقافية ١٤٢٠.

٢. الاختيار لتعليل المختار، تأليف عبدالله محمود الموصلي الحنفي، اعتنى به محمد عدنان درويش، الناشر دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان.

٣. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تصنيف الحافظ أبو عمر يوسف بن عبدالبر (ت٤٦٣)، اعتناء الدكتور عبدالمعطي أمين قلعجي، الناشر دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق- حقوق الطبع محفوظة

٤. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، للحافظ أبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر (ت٤٦٣) مطبوع بذيل الإصابة لابن حجر، مكتبة ابن تيمية القاهرة (١٤١٤)

٥. الإشراف على مذاهب العلماء، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت٣١٨)، حققه د.أبو حماد صغير الأنصاري، الناشر مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة، الإمارات العربية المتحدة الطبعة الأولى ١٤٢٥.

٦. الإقناع لطالب الانتفاع، لشرف الدين موسى بن أحمد بن موسى أبو النجا الحجاوي المقدسي(ت ٩٦٨) تحقيق الدكتور عبدالله التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، توزيع وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الطبعة الثانية ١٤١٩

٧. الأموال، لحميد بن زنجويه (ت٢٥١) تحقيق د. شاكر ذيب

فياض، حقوق الطبع محفوظة لمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ

٨. الإصابة في تمييز الصحابة، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢) الناشر مكتبة ابن تيمية القاهرة (١٤١٤)

٩. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلي بن سليمان المرداوي (ت٨٨٥) تحقيق عبدالله التركي، ط دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

١٠. أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، تأليف الشيخ قاسم القونوي (ت ٩٧٨) تحقيق الدكتور أحمد عبدالرزاق الكبيسي، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع-الدمام الطبعة الأولى

١١. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين ابن نجيم الحنفي (ت ٩٧٠) دار المعرفة، بيروت

١٢. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني(ت٥٨٧) تحقيق محمد خير طعمة حلبي ط دار المعرفة

١٣. بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي (الحفيد) (ت٥٩٥) دار ابن حزم

١٤. بيان الوهم والايهام الواقعين في كتاب الأحكام، لأبي الحسن علي بن محمد ابن القطان الفاسي (ت ٦٢٨)، تحقيق الدكتور الحسين آيت سعيد، الناشر دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨.

١٥. تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الملقّب بمرتضى الزَّبيدي (ت١٢٠٥)، تحقيق مجموعة من المحققين، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب -الكويت

١٦. تحفة المحتاج شرح المنهاج، لشهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي

(ت٩٧٣)، ضبطه وصححه عبدالله محمود عمر، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٥.

١٧. تقرير القواعد وتحرير الفوائد، لأبي الفرج عبدالرحمن بن أحمد ابن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ) تحقيق مشهور حسن سلمان، الناشر دار ابن عفان، القاهرة، الطبعة الثانية

١٨. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، للحافظ أحمد ابن حجر العسقلاني(ت٨٥٢) الناشر مكتبة نزار مصطفى الباز ١٤١٧هـ

١٩. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للإمام يوسف بن عبدالله بن عبدالبر المالكي (ت٤٦٣) حققه وخرج أحاديثه عبدالرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي -بيروت الطبعة الأولى١٤٢٠ هـ

٢٠. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨) ضبط نصه وعلق عليه: مصطفى أبو الغيط، الناشر دار الوطن

٢١. تقريب التهذيب، للحافظ أحمد بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢) تحقيق عادل مرشد مؤسسة الرسالة

٢٢. تهذيب التهذيب، للحافظ أحمد بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢) تحقيق عادل مرشد مؤسسة الرسالة

٢٣. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ أبي الحجاج يوسف المزي(ت٧٤٢) تحقيق بشار عواد معروف مؤسسة الرسالة ١٤١٨

٢٤. الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه للإمام محمد بن إسماعيل البخاري(ت٢٥٦)، اعتنى به محمد زهير

الناصر، الناشر دار المنهاج، جدة، ودار طوق النجاة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ

٢٥. الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، للإمام محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩) ط دار السلام ١٤٢٠.

٢٦. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (ت١٢٣٠) دار الكتب العلمية ١٤١٦ هـ.

٢٧. سنن الدارقطني، للحافظ أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت٣٨٥) تحقيق عادل عبدالموجود وعلي معوض دار المعرفة بيروت ١٤٢٢ هـ.

٢٨. الحاوي الكبير، لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي(٤٥٠)، تحقيق علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ

٢٩. درر الحكام شرح مجلة الأحكام، لعلي حيدر، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع الرياض ١٤٢٣ هـ

٣٠. الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤)، تحقيق الدكتور محمد حجي، الناشر دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٤

٣١. الذيل على طبقات الحنابلة، للحافظ أبي الفرج عبدالرحمن بن شهاب البغدادي (ت٧٩٥) دار المعرفة بيروت

٣٢. رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، لمحمد أمين بن عمر عابدين الدمشقي (ت١٢٥٢) تحقيق محمد صبحي حلاق وعامر حسين، دار إحياء التراث العربي ١٤١٩ هـ.

٣٣. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، للقاضي إبراهيم

ابن نور الدين المعروف بابن فرحون المالكي (ت٧٩٩)، تحقيق مأمون بن محيي الدين الجنان، الناشر دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٧

٣٤. سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، للإمام محمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني تحقيق حازم علي القاضي، الناشر مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض -مكة المكرمة ١٤١٥ هـ

٣٥. سنن أبي داود، للإمام سليمان بن الأشعث الأزدي (ت٢٧٥) ط دار السلام ١٤٢٠ هـ.

٣٦. سنن ابن ماجه، للإمام محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٣) ط دار السلام ١٤٢٠

٣٧. سنن النسائي (المجتبى)، للإمام أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣) ط دار السلام ١٤٢٠.

٣٨. السنن الكبرى للبيهقي، لأبي بكر أحمد بن الحسين الخراساني (ت٤٥٨) تحقيق محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت ١٤٢٠.

٣٩. سير أعلام النبلاء، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨) ط مؤسسة الرسالة.

٤٠. شرح صحيح البخاري لابن بطال، لعلي بن خلف بن عبدالملك، ضبط نصه وعلق عليه: أبو تميم ياسر بن إبراهيم الناشر: مكتبة الرشد

٤١. الشرح الكبير على المقنع، لشمس الدين عبدالرحمن بن محمد ابن قدامة (ت٦٨٢) تحقيق عبدالله التركي، ط دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٥.

٤٢. شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى)، للشيخ

منصور بن يونس البهوتي (ت١٠٥١) تحقيق الدكتور عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى ١٤٢١

٤٣. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، للحافظ محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (٣٥٤هـ) ترتيب: علي بن بلبان بن عبدالله، علاء الدين الفارسي، الناشر: مؤسسة الرسالة

٤٤. صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١) مطبوع مع شرح النووي تحقيق خليل مأمون شيحا ط دار المعرفة ١٤١٩.

٤٥. غريب الحديث، لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي (ت٢٢٤) ط دار الكتب العلمية ١٤٠٦

٤٦. فتاوى السبكي، لأبي الحسن تقي الدين علي بن عبدالكافي السبكي (ت٦٨٣) ط دار المعرفة، بيروت

٤٧. فتح الباري شرح صحيح البخاري، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢) رقم كتبها وأبوابها وأحاديثها محمد فؤاد عبدالباقي دار الكتب العلمية ١٤١٨

٤٨. الفروع، لشمس الدين محمد بن مفلح (ت٧٦٢)، تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى ١٤٢٤.

٤٩. الفروق المسمى أنوار البروق في أنواع الفروق، لأبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي الشهير بالقرافي (ت٦٨٤)، تحقيق محمد أحمد سراج، علي جمعة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١.

٥٠. الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي، تأليف محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي (ت١٢٩١)، اعتنى به أيمن صالح شعبان،

الناشر دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٦

٥١. القاموس المحيط، لمجد الدين الفيروز آبادي (ت٨٧١).مؤسسة الرسالة

٥٢. القوانين الفقهية، لمحمد بن أحمد بن جزي (ت٧٤١) ضبطه وحققه محمد أمين الضناوي دار الكتب العلمية ١٤١٨.

٥٣. الكافي، لموفق الدين ابن قدامة (ت٦٢٠) تحقيق عبدالله التركي ط دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع ١٤١٧.

٥٤. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، تأليف العلامة يوسف بن عبدالله بن عبدالبر (ت ٤٦٣)، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٣

٥٥. كشاف القناع عن متن الإقناع، للشيخ منصور بن يونس البهوتي (ت١٠٥١) حققه محمد حسن إسماعيل ط دار الكتب العلمية.

٥٦. كشف المشكل من حديث الصحيحين، لجمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)تحقيق علي حسين البواب الناشر: دار الوطن - الرياض

٥٧. المجموع شرح المهذب، للشيخ محيي الدين بن شرف النووي (ت٦٧٦). دار إحياء التراث العربي.

٥٨. المحلى شرح المجلى، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم (ت٤٥٦) بتحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر ط دار إحياء التراث العربي ١٤١٨.

٥٩. مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي، عنى بترتيبه محمود خاطر، دار الحديث، القاهرة.

٦٠. مختصر القدوري، للإمام أحمد بن محمد البغدادي المعروف بالقدوري (ت٤٢٨)، وبهامشه الترجيح والتصحيح على القدوري

للشيخ قاسم بن قطلوبغا، تحقيق د.عبدالله نذير مزي، الناشر مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٦.

٦١. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، لعلي بن أحمد ابن حزم، بعناية حسن أحمد اسبر، الناشر دار ابن حزم، ١٤١٩

٦٢. المسند، للإمام أبي عبدالله أحمد بن حنبل(ت٢٤١) تحقيق شعيب الأرناؤوط وجماعة مؤسسة الرسالة ١٤٢٠.

٦٣. مشارق الأنوار على صحاح الآثار في شرح غريب الحديث، لأبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي (ت٥٤٤) قدم له وخرج أحاديثه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣

٦٤. المصباح المنير، تأليف أحمد بن محمد الفيومي، اعتنى بها يوسف الشيخ محمد، الناشر المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٧

٦٥. مصنف ابن أبي شيبة، لأبي بكر عبدالله بن محمد ابن أبي شيبة الكوفي (ت٢٣٥)، تقديم وضبط كمال يوسف الحوت، دار التاج، الطبعة الأولى، ١٤٠٩

٦٦. المصنف، لعبدالرزاق بن همام الصنعاني (ت٣١١) تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي ط المكتب الإسلامي ١٤٠٣.

٦٧. معجم المقاييس في اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس (ت٣٩٥) دار الفكر ١٤١٨

٦٨. معجم لغة الفقهاء، وضعه محمد رواس قلعه جي، دار النفائس، ١٤٢٧

٦٩. المعجم الوسيط، قام بإخراجه إبراهيم مصطفى وآخرون، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، استانبول

٧٠. المغني شرح مختصر الخرقي، لموفق الدين ابن قدامة (ت٦٢٠)

تحقيق عبدالله التركي وعبدالفتاح الحلو، دار عالم الكتب ١٤١٧.
٧١. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لشمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني (ت٩٧٧) تحقيق علي محمد معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية ١٤١٥.
٧٢. المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، الناشر مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى، ١٤١٨
٧٣. المنتقى شرح موطأ مالك، للقاضي أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (٤٩٤) تحقيق محمد عبدالقادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت.
٧٤. منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات، لتقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي (ت٩٧٢)، تحقيق الدكتور عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة ١٤١٩، طبعة وزارة الشئون الاسلامية والأوقاف بالسعودية
٧٥. المهذب في الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي(ت ٤٧٦) مطبوع مع شرحه المجموع بعناية محمد نجيب المطيعي، ط دار إحياء التراث العربي١٤٢٢
٧٦. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لأبي عبدالله محمد ابن محمد المغربي (الحطاب) (ت٩٥٤) ضبطه وخرج آياته وأحاديثه زكريا عميرات ط دار الكتب العلمية.
٧٧. موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، للحافظ نور الدين علي ابن أبي بكر الهيثمي (ت٨٠٧) تحقيق شعيب الأرناؤوط، محمد العرقسوسي، الناشر مؤسسة الرسالة، ١٤١٤
٧٨. الموطأ، للإمام مالك بن أنس الأصبحي (ت١٧٩)

٧٩. صححه ورقمه وعلق أحاديثه محمد فؤاد عبدالباقي دار إحياء التراث العربي ١٤٠٦

٨٠. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي، لشمس الدين محمد بن أحمد الرملي المنوفي الملقب بالشافعي الصغير (ت ١٠٠٤)، منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان

٨١. النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت٦٠٦) ط دار الفكر

٨٢. الوسيط في المذهب، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي(ت٥٠٥) تحقيق أبي عمرو الحسيني ط دار الكتب العلمية ١٤٢٢.

٨٣. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للحافظ محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨) تحقيق علي البجاوي، دار الفكر العربي.

فهرس المحتويات

المسائل الشاذة
التي خالفت الأصول في الفرائض
دراسة فقهية مقارنة

إعداد
د. محمد بن إبراهيم بن محمد الجاسر
أستاذ الفقه المشارك بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية
بجامعة القصيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن علم الفرائض فقهًا، وحسابًا، من أشرف العلوم، وأجلها، لذا حث الشارع الحكيم على تعلّمه، وتعليمه، بقوله ﷺ: «تعلموا الفرائض، وعلّموها الناس... الحديث»[١].

وقد تولى الله تعالى قسمة المواريث بنفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ، وقد استنبط العلماء رحمهم الله تعالى من النصوص التي وردت فيه قواعد، وأصولًا يسيرون عليها، تسهل لمن ألمَّ بها وأدركها هذا العلم، وتجمع شتاته، إلا أنه وجدت بعض المسائل الاستثنائية التي شذت، وخرجت عن

(١) روي من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، رواه الحاكم في المستدرك (٣٦٩/٤) ح(٧٩٥٠)، من طريق النضر بن شميل عن عوف عن سليمان بن جابر، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وله علة، -ومراده بها الاختلاف في جهالة الراوي عن سليمان بن جابر، فقد رواه بعد ذلك- من طريق هوذة بن خليفة عن عوف عن رجل عن سليمان ابن جابر ح(٧٩٥١)، وقال الحاكم: وإذا اختلفا فالحكم للنضر بن شميل.

ورواه الدارمي (٨٣/١) ح(٢٢١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٠٨/٦) ح(١١٩٥٤)، وقال في التلخيص الحبير (٧٩/٣): «وفيه انقطاع».

وروي من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، رواه ابن ماجة في سننه، كتاب الفرائض، باب الحث على تعليم الفرائض ح(٢٧١٩)، والحاكم المستدرك (٣٦٩/٤) ح(٧٩٤٨)، والدارقطني في سننه (٦٧/٤)، كتاب الفرائض والسير ح(١)، والطبراني في الأوسط (٢٧٢/٥) ح(٥٢٩٣)، وقال في التلخيص الحبير (٧٩/٣): «ومداره على حفص بن عمر بن أبي العطاف وهو متروك»اهـ.

وروي موقوفًا على عمر وابن مسعود رضي الله عنهما، انظر: سنن سعيد بن منصور (٤٣/١-٤٤)، ومصنف ابن أبي شيبة (٢٣٩/٦)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٠٩/٦).

هذه القواعد، لأمر من الأمور، ودراسة هذه المسائل المستثناة أمر مهم لعدة أمور منها:

١. تحرير هذه المسائل، ودراستها؛ لمعرفة هل يصح هذا الاستثناء، والشذوذ.

٢. حتى لا تدرج هذه المسائل ضمن القاعدة فيوقع في الخطأ، بل يعلم استثناءها.

٣. حتى تضبط هذه القواعد، وتفهم، ويعرف نطاقها، ولا يورد عليها بهذه المسائل المستثناة.

ومن هذا المنطلق كانت الرغبة في إفراد هذه المسائل -«المسائل الشاذة[(١)] التي خالفت الأصول في الفرائض»- ببحث مستقل لتحريرها وبيان وجه الشذوذ فيها.

وقد جعلت خطة البحث على النحو التالي:

قسمت البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وستة مباحث، وخاتمة.

المقدمة: وفيها أهمية الموضوع، وسبب اختياره، ومنهجية البحث فيه.

التمهيد: وفيه تعريف الشذوذ لغة، واصطلاحًا.

المبحث الأول: المسألة الشاذة الأولى: العمرية الأولى، وفيها أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورتها.

المطلب الثاني: أقوال العلماء فيها.

المطلب الثالث: قسمتها على اعتبار أقوال العلماء فيها.

(١) هذا اللقب لهذه المسائل يذكره بعض المالكية رحمهم الله في كتبهم. انظر: شرح الأرجوزة التلمسانية ص٢٩٨، ولباب الفرائض ص٥٤، ١٣١.

المطلب الثالث: قسمتها على اعتبار أقوال العلماء فيها.

المطلب الرابع: وجه شذوذها عن القاعدة العامة.

المبحث السادس: المسألة الشاذة السادسة: شبه المالكية، وفيها أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورتها.

المطلب الثاني: أقوال العلماء فيها.

المطلب الثالث: قسمتها على اعتبار أقوال العلماء فيها.

المطلب الرابع: وجه شذوذها عن القاعدة العامة.

- الخاتمة.

- الفهارس.

أما منهجي في البحث، فكان على النحو التالي:

- ذكرت المسألة، والخلاف فيها، وأدلة كل قول، ثم بينت الراجح حسب ما يظهر لي، مع ذكر سبب الترجيح.
- خرجت الأحاديث الواردة في البحث، فإن كان الحديث في الصحيحين، أو أحدهما اكتفيت بالتخريج منه، فإن لم يكن فيهما خرجته من كتب السنة الأخرى، وذكرت من تكلم عليه من الأئمة على حسب ما أقف عليه.
- خرجت أقوال الصحابة من كتب السنة، والآثار، فإن لم أقف على تخريج لها بينت من ذكرها من الفقهاء.
- عند توثيق أقوال المذاهب أرتب الكتب حسب تقدم المذهب الزمني،

ثم داخل المذهب حسب تاريخ وفاة المؤلف، أما الكتب المعاصرة فحسب الترتيب الهجائي.

هذا وقد بذلت في هذا البحث جهدي، فما كان فيه من صواب فهو توفيق من الله وحده، وما كان فيه من خطأ، أو خلل فهو من نفسي، والشيطان، وحسبي أني بذلت جهدي في طلب الحق حسب ما ظهر لي، وطبيعة عمل البشر لا يسلم من الخلل، فستر الله على من ستر، وغفر الله لمن غفر.

هذا أسأل الله تعالى أن يكون ما قمت به مقربا إليه، ونافعا لي، ولإخواني المسلمين،

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحابته أجمعين.

التمهيد

تعريف الشذوذ لغة، واصطلاحًا.

الشواذ من الشذوذ، وهو لغة: الانفراد، والمفارقة، يقال: شذ الشيء يشذ شذوذًا: انفرد عن الجمهور، وندر، فهو شاذ[1].

والشواذ اصطلاحا: هي المسائل التي خرجت عن القاعدة، وانفردت بحكم يخصها[2].

وليس المراد بالشذوذ هنا الضعيف المقابل للمشهور، بل المراد خروج هذه المسائل عن الأصول، والقياس، وانفرادها بحكم خاص[3].

(١) انظر: مقاييس اللغة ٣/١٨٠، لسان العرب ٧/٦١، المصباح المنير ص١٦٠، القاموس المحيط ص٣٣٤

(٢) انظر لباب الفرائض ص٥٤

(٣) انظر: شرح الأرجوزة التلمسانية ص٢٩٨-٢٩٩

المبحث الأول
المسألة الشاذة الأولى: العمرية الأولى[(١)]

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول
صورتها

أن تتوفى امرأة عن: زوج، وأم، وأب[(٢)].

المطلب الثاني
أقوال العلماء فيها

اختلف العلماء رحمهم الله تعالى في قسمة هذه المسألة، على قولين:

القول الأول: أن للزوج النصف، وللأم ثلث الباقي بعد الزوج، وللأب

(١) هذه المسألة، والمسألة التي بعدها في المبحث الثاني: العمرية الثانية، يذكرهما العلماء في الغالب جميعًا؛ لأن حكمها عند غالب العلماء واحد إلا ما ندر، لكني أفردت كل مسألة بمبحث مستقل؛ لأجل اختلاف الصورة، والقسمة كذلك. وهاتين المسألتين تسميان بالعمريتين؛ لأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أول من قضى فيها للأم بثلث الباقي، ووافقه جمهور الصحابة، ومن بعدهم. وتسميان أيضًا بالغراويتين تشبيهًا لهما بالكوكب الأغر، أو بغرة الفرس؛ لشهرتهما. انظر بداية المجتهد ٣٤٣/٢، شرح الأرجوزة التلمسانية ص٢٩٩، شرح الخرشي لفرائض مختصر خليل ص٦٤، حاشية ابن الخياط ص٦٣، شرح الرحبية للسبط ص٩٥، كشاف القناع ٢٢٢٦/٤، العذب الفائض ص٥٥، لباب الفرائض ص٥٤. وتسميان أيضًا بالغريمتين؛ لأن كلا من الزوجين كالغريم - صاحب الدين - والأبوين كالورثة يأخذان ما فضل بحسب ميراثهما. وتسميان أيضا بالغريبتين؛ لغرابتهما بين مسائل الفرائض - أي: عدم النظير. انظر العذب الفائض ص٥٥.

(٢) انظر: المبسوط ١٥٤/٢٩، التفريع ٣٤٢/٢، الكافي للقرطبي ١٠٥٤/٢، شرح الأرجوزة التلمسانية ص٢٩٩، شرح الخرش ص٦٤، البيان ٤٠/٩، حاشية السبط ص٥٩، الفصول ص٣٢٢، المغني ٢٣/٩، لباب الفرائض ص٥٤، ١٣١.

الباقي، وهو قول عمر[1]، وعثمان[2]، وابن مسعود[3]، وزيد[4]، والمشهور من قول علي[5]، رضي الله عنهم أجمعين، وقول الحسن، والثوري[6]، وابن سيرين، وأبي ثور[7]، وهو قول الحنفية[8]، والمالكية[9]، والشافعية[10]، والحنابلة[11].

القول الثاني: أن للزوج النصف، وللأم ثلث كامل التركة، وللأب الباقي، وهو قول ابن عباس رضي الله عنه[12]، وروي عن علي رضي الله عنه[13]، وروي كذلك عن معاذ رضي الله عنه[14]، وبه قال شريح، وداود[15]، وابن حزم[16]، وابن اللبان من الشافعية[17].

أدلة القول الأول:

١. أن عمر رضي الله عنه قضى بهذا القضاء، فتبعه على ذلك كثير من الصحابة: كعثمان، وابن مسعود، وزيد رضي الله عنهم، فهو اتفاق منهم على مخالفة ابن

---

(١) انظر: سنن الدارمي ٢/٤٤٣(٢٨٦٥)، المحلى ٨/٢٧٤

(٢) انظر: مصنف عبدالرزاق ١٠/٢٥٢، المحلى ٨/٢٧٤

(٣) انظر: مصنف ابن أبي شيبة ٦/٢٤١(٣١٠٦١)، سنن الدارمي ٢/٤٤٤ (٢٨٧٤)، المحلى ٨/٢٧٤.

(٤) انظر: مصنف عبدالرزاق ١٠/٢٥٤، مصنف ابن أبي شيبة ٦/٢٤٢(٣١٠٦٣، ٣١٠٦٦)، سنن الدارمي ٢/٤٤٤(٢٨٧٠، ٢٨٧٥)، المحلي ٨/١٧٤.

(٥) انظر مصنف ابن أبي شيبة ٦/٢٤٢ (٣١٠٦٦)، سنن البيهقي ٦/٢٢٨(١٢٠٨٢).

(٦) انظر: المحلى ٨/٢٧٤، المغني ٩/٢٣.

(٧) ابن سيرين، وأبو ثور يوافقان الجمهور في هذه المسألة فقط (العمرية الأولى)؛ لئلا تفضل الأم عن الأب، ويوافقان ابن عباس رضي الله عنه في العمرية الثانية، فيعطون الأم ثلث جميع المال كما سيأتي؛ لأنها لا تفضل بذلك عن الأب. انظر: المحلى ٨/٢٧٤، الحاوي ١٠/٢٦٥، نهاية الهداية ص٦٠، المغني ٩/٢٣، الشرح الكبير ١٨/٤١ العذب الفائض ١/٥٥، التحقيقات المرضية ص٨٩.
قال في المغني ٩/٢٤: «ما ذهب إليه ابن سيرين تفريق في موضع أجمع الصحابة على التسوية فيه»

(٨) انظر: المبسوط ٢٩/١٥٤، رد المحتار ١٠/٥١٣

(٩) انظر: التفريع ٢/٣٤٢، الكافي للقرطبي ٢/١٠٥٤-١٠٥٥، بداية المجتهد ٢/٣٤٣

(١٠) انظر: الحاوي ١٠/٢٦٥، البيان ٩/٤٠، روضة الطالبين ٦/٩، نهاية الهداية ص٩٥

(١١) انظر: المغني ٩/٢٣، المقنع ١٨/٣٩، الشرح الكبير ١٨/٣٩، الإنصاف ١٨/٤١

(١٢) انظر: مصنف عبدالرزاق ١٠/٢٥٣-٢٥٤، ومصنف ابن أبي شيبة ٦/٢٤٢(٣١٠٦٣)، وسنن الدارمي ٢/٤٤٤(٢٨٧٦)، بداية المجتهد ٢/٣٤٣، الحاوي ١٠/٢٦٥، البيان ٩/٤٠، المغني ٩/٢٣، الشرح الكبير ١٨/٤١، المحلى ٨/٢٧٤، العذب الفائض ١/٥٥.

(١٣) انظر: سنن الدارمي ٢/٤٤٥(٢٨٧٧)، المحلى ٨/٢٧٤، سنن البيهقي ٦/٢٢٨(١٢٠٨٣) من طريق الحسن بن عمارة، وقال: الحسن بن عمارة متروك، وروي من وجه آخر منقطع، المغني ٩/٢٣.

(١٤) انظر: المحلى ٨/٢٧٤

(١٥) انظر: المحلى ٨/٢٧٤، البيان ٩/٤١، شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٠٠

(١٦) انظر: المحلى ٨/٢٧٣

(١٧) انظر: روضة الطالبين ٦/٩

عباس رضي الله عنه[(١)]، قال ابن قدامة: «والحجة معه -ابن عباس رضي الله عنه- لولا انعقاد الإجماع من الصحابة على مخالفته»[(٢)].

٢. قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النساء:١١] فجعل للأم الثلث من ميراث الأبوين، وميراثهما هو ما سوى فرض الزوج، أو الزوجة، فلم يجز أن يزاد على ثلث ما ورثه الأبوان[(٣)].

٣. أن الله تعالى جعل المال للأبوين إذا انفردا، ثلاثة أثلاث، للأم الثلث، وللأب الثلثان، كما جعل ذلك للابن، والبنت إذا انفردا، أو للأخ، والأخت لأبوين إذا انفردا، فلما أجمعت الأمة على أنه إذا دخل مع الابن، والابنة، أو مع الأخ، والأخت ذو فرض كالزوج، أو الزوجة، أخذ الزوج، أو الزوجة فرضه، وكان ما بقي بينهما للذكر مثل حظ الأنثيين كما كانا إذا انفردا، فكذلك يكون حكم الأبوين مع أحد الزوجين[(٤)].

٤. أن الأصل أنه إذا اجتمع ذكر، وأنثى من درجة واحدة، أن يكون للذكر ضعف ما للأنثى، فلو جعل لها ثلث كامل التركة لفضلت على الأب، وهذا خروجٌ عن الأصول[(٥)].

قال في العذب الفائض: «ولا يرد عليه ما قاله بعضهم: من أنهما إذا اجتمعا مع الابن تساويا؛ لأنهم إذا قالوا الأصل كذا لا ينافي خروج فرد عنه لدليل، كما خرج الأخوة لأم»[(٦)].

---

(١) انظر: نهاية الهداية ص٥٩-٦٠، المغني ٩/٢٣، الشرح الكبير ١٨/٤١-٤٢، الإنصاف ١٨/٤٢، كشاف القناع ٤/٢٢٢٦.

(٢) انظر: المغني ٩/٢٣. وقال زكريا الأنصاري: «على أن ما قاله مخالف للإجماع قبل إظهار الخلاف، بناء على صحة الإجماع قبل انقراض العصر، وهو الصحيح» انظر: نهاية الهداية ص٦٠.

(٣) انظر الحاوي ١٠/٢٦٥.

(٤) انظر: الحاوي ١٠/٢٦٥، البيان ٩/٤١، بداية المجتهد ٢/٣٤٣، شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٠١، حاشية ابن الخياط ص٦٦-٦٧، التحقيقات المرضية ص٨٨، شرح الخرشي ص٦٤، حاشية البقري ص٥٧، العذب الفائض ١/٥٥.

(٥) انظر: بداية المجتهد ٢/٣٤٣، شرح الخرشي ص٦٦، البيان ٩/٤١، نهاية الهداية ص٦٠، حاشية البقري ص٥٧، العذب الفائض ١/٥٥، التحقيقات المرضية ص٨٨-٨٩.

(٦) انظر: العذب الفائض ١/٥٥.

٥. أنهما أبوان معهما ذو سهم، فوجب أن يكون للأم ثلث ما بقي بعد ذلك السهم، كما لو كان مع الأبوين بنت[(١)].

٦. أن الأب أقوى من الأم؛ لأنه يساويها في الفرض، ويزيد عليها بالتعصيب، فلم يجز أن تكون أزيد سهما منه بمجرد الرحم[(٢)].

أدلة القول الثاني:

١. عموم قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النساء:١١] فلا يجوز تخصيصه[(٣)].

٢. حديث ابن عباس رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأولى رجل ذكر»[(٤)] والأب ههنا عصبة فيكون له ما فضل عن ذوي الفروض، كما لو كان مكانه الجد[(٥)].

٣. أن الله تعالى فرض للأم ثلث المال عند عدم الولد، والإخوة، وليس ههنا ولد، ولا إخوة، فلم يجز أن تأخذ أقل منه[(٦)].

٤. أن الأم ذات فرض مسمى، والأب عاصب، والعاصب ليس له فرض محدد، بل يقل ويكثر حسب ما يبقى من الفروض[(٧)].

٥. أن ثلث ما بقي لم يذكره الله تعالى في كتابه[(٨)].

---

(١) انظر: البيان ٤١/٩، المغني ٢٣/٩-٢٤.

(٢) انظر: الحاوي ٢٦٥/١٠

(٣) انظر: شرح الخرشي ص٦٥، نهاية الهداية ص٦٠، المغني ٢٣/٩، الشرح الكبير ٤١/١٨، العذب الفائض ٥٥/١، المحلى ٢٧٦/٨، التحقيقات المرضية ص٨٩.

(٤) رواه البخاري، كتاب: الفرائض، باب ميراث الولد من أبيه وأمه، حديث (٦٧٣٢)، وباب: ميراث ابن الابن إذا لم يكن ابن، حديث (٦٧٣٥)، وباب ميراث الجد مع الأب والإخوة، حديث (٦٧٣٧)، وباب: ابني عم أحدهما أخ للأم والآخر زوج، حديث (٦٧٤٦). ومسلم، كتاب: الفرائض، باب ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فلأولى رجل ذكر، حديث (١٦١٥).

(٥) انظر: المغني ٢٣/٩، الشرح الكبير ٤١/١٨، العذب الفائض ٥٥/١، التحقيقات المرضية ص٨٩.

(٦) انظر: الحاوي ٢٦٥/١٠، المغني ٢٣/٩، الشرح الكبير ٤١/١٨.

(٧) انظر: بداية المجتهد ٣٤٣/٢، المغني ٢٣/٩.

(٨) انظر: شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٠٠، حاشية ابن الخياط ص٦٥

الترجيح:

الذي يترجح -والله أعلم- هو قول الجمهور، أن الأم تأخذ ثلث الباقي بعد فرض الزوج؛ لقوة أدلته؛ ولأن الله تعالى ذكر أحوال الأم كلها إما نصًّا، أو إيماءً، فذكر أن لها السدس مع الإخوة، وأن لها الثلث كاملًا مع عدم الولد، وتفرد الأبوين بالميراث، وبقي لها حالة ثالثة وهي عدم الولد مع عدم تفردهما بالميراث، وذلك لا يكون إلا مع الزوج، أو الزوجة، فإما أن تعطى الثلث كاملًا، وهذا خلاف مفهوم قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾ من اشتراط التفرد، وإما أن تعطى السدس، والله لم يجعله فرضها إلا في موضعين مع الولد، ومع الإخوة، فإذا امتنع هذا، وهذا، جعل الباقي بعد أحد الزوجين الذي يستحقه الأبوان، ولا يشاركهما فيه مشارك بمنزلة المال كله إذا لم يكن زوج، ولا زوجة، الذي يتقاسمانه أثلاثًا بنص القرآن، فكان الواجب أن يتقاسما الباقي بعد فرض الزوجين كذلك أثلاثًا، للأم ثلث الباقي، وللأب الباقي[1].

مسألة:

هل الجد في حكم الأب، فتأخذ الأم معه ثلث الباقي مع الزوج، أو الزوجة ؟

قولان:

القول الأول: قول الجمهور، على أن الأم تأخذ مع الجد الثلث كاملًا، ويأخذ الجد الباقي، وهو قول الحنفية[2]، والمالكية[3]، والشافعية[4]، والحنابلة[5]، وبه قال زيد رضي الله عنه.

لأنها أقرب من الجد، بخلاف الأب، فهي وإياه في درجة واحدة، كالبنت مع الابن[6].

---

(١) انظر: التحقيقات المرضية ص٩٠

(٢) انظر: المبسوط ٢٩/١٥٤، ١٩٩، رد المحتار ١٠/٥١٣.

(٣) انظر: الكافي للقرطبي ٢/١٠٥٩، حاشية ابن الخياط ص٦٧.

(٤) انظر: الحاوي ١٠/٢٦٥، البيان ٩/٩١-٩٢، روضة الطالبين ٦/١٢.

(٥) انظر: المغني ٩/٢١، ٦٥، الشرح الكبير ١٨/٤٢، العذب الفائض ١/٥٩

(٦) انظر: العذب الفائض ١/٥٩، مجموع الفتاوى ٣١/٣٤٤.

القول الثاني: أن الأم تأخذ معه ثلث الباقي، كالأب، وهو قول أبي يوسف،[1] ورواية عن عمر، وابن مسعود رضي الله عنهما[2].

المطلب الثالث
قسمتها على اعتبار أقوال العلماء فيها[3]:

أولا: قسمتها على اعتبار القول الأول الراجح، أن للأم ثلث الباقي[4] بعد فرض الزوج، وفيه مسلكان[5]:

المسلك الأول:

٣ × ٢ = ٦			
١/٢	زوج	١	٣
١/٣ ب	أم	١	١
ب	أب		٢

(١) انظر: المبسوط ٢٩/١٩٩، رد المحتار ١٠/٥١٣.

(٢) انظر: البيان ٩/٩٥.

(٣) انظر: شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٠١، شرح الخرشي ص٦٨-٦٩، البيان ٩/٤٠، لباب الفرائض ص٥٥، ١٣١-١٣٢، حاشية البقري ص٥٩.

(٤) ثلث الباقي في الحقيقة سدس في العمرية الأولى، وربع في الثانية، وإنما قيل ثلث الباقي موافقة للفظ القرآن تأدبًا انظر: العذب الفائض ١/٥٥، شرح السبط س٦٠، الفوائد الجلية ص١٨.
قال العمراني في البيان ٩/٤٠: «وقال القاضي أبو الفتوح بن أبي عقامة: للأم ههنا السدس، ولا يقال ثلث ما بقى، قلت: ومعنى العبارتين واحد». ا.هـ

(٥) المسلكان على اعتبار طريقة التأصيل: هل تكون من مخرج فرض الزوج فقط، فيكون هو الأصل، ثم نصحح بعد ذلك، أو يكون التأصيل باعتبار مخرج فرض الزوج، ومخرج فرض الأم الذي هو سدس بالنسبة لكامل المسألة، وبالنظر بين مخرج الفرضين بالنسب الأربع يكون بينها مداخلة، فنكتفي بالأكبر - الستة - فيكون هو الأصل، ولا نحتاج في هذا المسلك إلى تصحيح، والنتيجة في المسلكين واحدة. انظر: لباب الفرائض ص١٣٢.

المسلك الثاني:

		٦
٢/١	زوج	٣
٣/١ ب	أم	١
ب	أب	٢

ثانيا: قسمتها على اعتبار القول الثاني، أن للأم ثلث كامل التركة:

		٦
٢/١	زوج	٣
٣/١ ب	أم	٢
ب	أب	١

المطلب الرابع
وجه شذوذها عن القاعدة العامة:

أن القياس، والقاعدة العامة في الأم إذا لم يكن للميت فرع وارث، ولا جمع من الإخوة، أن تأخذ ثلث كامل التركة، وفي هذه المسألة لا يوجد فرع وارث، ولا جمع من الإخوة، ولكنها لو أخذت الثلث كاملا، لكانت المسألة من ستة، للزوج نصفها ثلاثة، وللأم ثلثها اثنان، ويبقى واحد للأب، فيلزم عليه التفضيل المعكوس، بأن يكون للأنثى مثل حظ الذكرين، فشذت عن قاعدة -إعطاءها الثلث كاملًا- وأعطيت ثلث الباقي -على قول الجمهور[1]-

(١) سبق القول وأدلته

لتسير وفق القاعدة المعهودة في التفضيل في الإرث، أنه إذا اجتمع ذكر وأنثى في درجة واحدة أن الذكر يأخذ مثل حظ الأنثيين؛ لأنهما كالعاصبين في الإرث[1].

(١) انظر: لباب الفرائض ص٥٥، ١٣٢.

المبحث الثاني
المسألة الشاذة الثانية: العمرية الثانية

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول
صورتها

أن يتوفى رجل عن: زوجة، وأم، وأب[1].

المطلب الثاني
أقوال العلماء فيها

الخلاف في هذه المسألة كالخلاف في المسألة السابقة -العمرية الأولى- في الأقوال، والأدلة، ولا تختلف عنها إلا في بعض الأمور اليسيرة منها:

أن ابن سيرين، وأبا ثور رحمهما الله تعالى، كانا يوافقان الجمهور في المسألة السابقة، ويقولان أن للأم ثلث الباقي، أما في هذه المسألة فيوافقان

(١) انظر: المبسوط ٢٩/١٥٤، التفريع ٢/٣٤٢، الكافي للقرطبي ٢/١٠٥٤، شرح الأرجوزة التلمسانية ص٢٩٩، شرح الخرشي ص٦٥، البيان ٩/٤١، شرح السبط ص٦٠، الفصول ص٣٢٢، المغني ٩/٢٣، لباب الفرائض ص٥٥، ١٣٢.

ابن عباس رضي الله عنه،ويجعلان للأم ثلث كامل التركة، وقد سبق ذكر دليلهم في التفريق بين المسألتين، ومناقشته.

دليل الجمهور الرابع: بأن الأصل أنه إذا اجتمع ذكر وأنثى في درجة واحدة أن يكون للذكر ضعف ما للأنثى، فلو جعل للأم ثلث كامل التركة لفضلت على الأب، وهذا خروج عن الأصول.

وهنا يقولون: فلو جعل للأم ثلث كامل التركة، فإنه لم يفضل الأب عليها التفضيل المعهود في الفرائض، وهو التضعيف[١].

المطلب الثالث
قسمتها على اعتبار أقوال العلماء فيها[٢]

أولا: قسمتها على اعتبار القول الراجح - أن للأم ثلث الباقي بعد فرض الزوجة.

		٤
١/٤	زوج	١
١/٣ ب	أم	١
ب	أب	٢

(١) انظر: العذب الفائض ١/٥٥، التحقيقات المرضية ص٨٨-٨٩.

(٢) انظر: شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٠١، حاشية البقري ص٦٠، البيان ٩/٤٠، لباب الفرائض ص٥٥، ١٣٢.

ثانيا: قسمتها على اعتبار القول الثاني -أن للأم ثلث كامل التركة-:

		١٢
٤/١	زوج	٣
٣/١ ب	أم	٤
ب	أب	٥

المطلب الرابع
وجه شذوذها عن القاعدة

أن القياس والقاعدة العامة في الأم إذا لم يكن للميت فرع وارث، ولا جمع من الإخوة أن تأخذ ثلث كامل التركة، وفي هذه المسألة لا يوجد فرع وارث، ولا جمع من الإخوة، ولكنها لو أخذت الثلث كاملا لكانت هذه المسألة من اثني عشر؛ لاجتماع الربع فرض الزوجة، والثلث فرض الأم، ويكون للزوجة الربع ثلاثة، وللأم الثلث أربعة، ويبقى خمسة للأب، فيلزم عليه أن الذكر لم يفضل على الأنثى التفضيل المعهود المتعارف عليه في الإرث، أن الذكر يفضل على الأنثى بالضعف فيكون له مثل حظ الأنثيين، فشذت عن قاعدة -إعطاءها الثلث، وأعطيت ثلث الباقي- على قول الجمهور؛ -لتسير وفق القاعدة المعهودة في التفضيل في الإرث، أنه إذا اجتمع ذكر وأنثى في درجة واحدة، فإن الذكر يأخذ مثل حظ الأنثيين ؛ لأنهما كالعاصبين[١].

مسألة:

إذا كان في إحدى المسألتين العمريتين جمع من الإخوة.

إذا كان في إحدى المسألتين العمريتين جمع من الإخوة -أشقاء، أو لأب، أو لأم، أو مختلفين، ذكورًا، أو إناثًا، أو مختلفين- فإن المسألة تخرج من

(١) انظر: لباب الفرائض ص٥٥، ١٣٢

الشواذ[١] وتسير وفق القواعد العامة في الفروض، فيكون للزوج، أو الزوجة فيها نصيبه، وللأم السدس، وللأب الباقي، ولا شيء للإخوة؛ لحجبهم بالأب، لكنهم يحجبون الأم من الثلث إلى السدس؛ لعموم قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء:١١]، لم يفرق بين أن يكون الإخوة وارثين، أو غير وارثين، ولهذا ينبغي أن يرسموا في المسألة؛ ليظهر سبب إعطاء الأم السدس[٢].

واختار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أن الأم تأخذ مع الإخوة المحجوبين الثلث، ولا يحجبونها إلى السدس، كما لو لم يكونوا موجودين[٣].

لقوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾، ولم يذكر الأب، فدل على أن هذا الحكم إذا انفردوا هم، والأم، فيكون الباقي بعد السدس كله لهم[٤]، وكما لا يدخل في الإخوة المحجوب بوصف، فكذلك لا يدخل فيهم المحجوب بشخص[٥].

ولأن الإخوة لا يحجبون الأم إلى السدس إلا إذا كانوا وارثين؛ ليستفيدوا من هذا الحجب، فإذا لم يكونوا وارثين لم يكونوا حاجبين[٦].

ولأن القاعدة في الفرائض: أن من لا يرث لا يحجب لا حرمانًا، ولا نقصانًا[٧]،

قال عمر رضي الله عنه: «من لا يرث لا يحجب»[٨].

---

(١) ولا تسمى: عمرية.

(٢) انظر لباب الفرائض ص١٣٢، المغني ٢٠/٧، جامع العلوم والحكم ص٧٥٦، الإنصاف ٣٨/١٨-٣٩، التحقيقات المرضية ص٨٧-٨٨.

(٣) انظر: الاختيارات الفقهية ص١٩٧، الإنصاف ٣٩/١٨ وقال: « والأصحاب على خلافه «،وجامع العلوم والحكم ص ٧٥٥ وقال: « ومن العلما ء المتأخرين - ولم يسمهم - من قال ثم ذكر هذا القول، التحقيقات المرضية ص٨٧.

(٤) انظر: جامع العلوم والحكم ص٧٥٥، الإنصاف ٣٩/١٨، التحقيقات المرضية ص٨٨.

(٥) انظر: المختارات الجلية ص١١٩.

(٦) انظر: المختارات الجلية ص١١٩، التحقيقات المرضية ص٨٧.

(٧) انظر: المختارات الجلية ص١١٩، التحقيقات المرضية ص٨٨.

(٨) رواه البيهقي في سننه ٢٢٣/٦، كتاب الفرائض، باب لا يحجب من لا يرث (١٢٠٣٩)، وعبدالرزاق في مصنفه ٢٨٠/١٠، كتاب الفرائض، باب من لا يحجب، ورواه أيضًا عن علي رضي الله عنه: ابن أبي شيبة ٢٥١/٦، كتاب الفرائض، باب في المملوك وأهل الكتاب (٣١١٤٧).

واختار هذا القول من المعاصرين الشيخ عبدالرحمن السعدي رحمه الله(١).

والراجح - والله أعلم - أن الأم تأخذ السدس؛ لعموم الآية كما سبق؛ لأن الله تعالى لم يقطع إضافة الميراث إلى الأبوين، ولا ذكر للإخوة ميراثًا(٢)، أما أنهم لا يحجبون الأم إلا ليستفيدوا من هذا الحجب، فيرد بما إذا كانوا إخوة لأم، فإنهم لا يستفدون من حجب الأم لأنهم لا يأخذوا إلا الثلث، فلا يلزم من حجبهم أن يستفيدوا(٣).

أما القاعدة، وما ورد عن عمر رضي الله عنه، فإنه محمول على من ليس له أهلية للميراث بالكلية، كالكافر، والرقيق(٤).

ومثال هذه المسألة:

أن تتوفى امرأة عن: زوج، وأم، وأب، وثلاثة إخوة أشقاء.

فقسمتها على النحو التالي:

		٦
٢/١	زوج	٣
٦/١	أم	١
ب	أب	٢
X	٣ إخوة أشقاء	

(١) انظر: المختارات الجلية ص١١٩.
(٢) انظر: المغني ٧/٢٠.
(٣) انظر: التحقيقات المرضية ص٨٧-٨٨.
(٤) انظر: جامع العلوم والحكم ص٧٥٥.

ومثال آخر:

أن يتوفى رجل عن: زوجة، وأم، وأب، وثلاثة إخوة لأب.

فقسمتها على النحو التالي:

		١٢
١/٤	زوج	٣
١/٦	أم	٢
ب	أب	٧
X	٣ إخوة أشقاء	X

أما على القول الثاني -المرجوح- فكأنّ الإخوة غير موجودين، وتكون عمرية، وحلها كما سبق في العمرية.

المبحث الثالث
المسألة الشاذة الثالثة: المشركة[1]

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول
صورتها

أن تتوفى امرأة عن: زوج، وأم أو جدة، وإخوة لأم، وأخ شقيق فأكثر[2].

فمن شرطها أن يجتمع فيها أربعة أجناس:

١. زوج.

---

(١) هذه المسألة أطلق عليها العلماء عدة أسماء عرفت بها، منها:
المشرَّكة: لأن بعض أهل العلم شرَّك فيها بين الأخ الشقيق، والإخوة لأم في فرض الإخوة لأم، فقسمه بينهم بالسوية. انظر: مواهب الجليل ٥٩١/٨، الحاوي ٣٤٩/١٠، نهاية الهداية ص٨٩، المغني ٢٤/٩، الشرح الكبير ١٠٤/١٨، العذب الفائض ١٠٢/١، الفوائد الجلية ص٣٠.
المشتركة: لنفس السبب في تسمية المشرَّكة. انظر: شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣١٨، شرح الخرشي ص١٠٤، البيان ٧٣/٩، مواهب الجليل ٥٩١/٨، لباب الفرائض ص٥٦، ١٣٣.
الحمارية: لأنه يروى أن عمر رضي الله عنه لما أسقط ولد الأبوين، قال بعضهم: يا أمير المؤمنين، هب أن أبانا كان حمارًا، أليس أمنا واحدة. وقيل: القائل لذلك أحد الصحابة. رواه البيهقي في السنن الكبرى عن زيد رضي الله عنه (٢٥٦/٦)، كتاب الفرائض، باب المشركة (١٢٢٥٣)، وانظر: المبسوط ٢٦٨/٢٩، وشرح الأرجوزة التلمسانية ص٣١٨، وشرح الخرشي ص١٠٤، والحاوي ٣٤٩/١٠، والبيان ٧٣/٩، والعذب الفائض ١٠١/١، وقال الشيخ محمد بن عثيمين في الشرح الممتع ٢٤٩/١١: «وهذا عقوق عظيم أن يجعلوا أباهم حمارًا».
الحجرية: لأنه روي أن المعترض قال: هب أن أبانا كان حجرًا ملقى في اليم. انظر: اللباب ص٥٦، ١٣٣، نهاية الهداية ص٣٠٢، العذب الفائض ١٠١/١.
اليمِّية: لقول المعترض: ملقى في اليم. انظر: اللباب ص٥٦، ١٣٣، نهاية الهداية ص٣٠٢، العذب الفائض ١٠١/١.
المنبرية: لأن عمر رضي الله عنه سئل عنها وهو على المنبر. انظر: شرح الخرشي ص١٠٤، نهاية الهداية ص٣٠٢.

(٢) انظر: المبسوط ١٦٧/٢٩، الاختيار لتعليل المختار ١٣٤/٥، الكافي للقرطبي ١٠٥٨/٢، بداية المجتهد ٣٤٥/٢، شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣١٨، اللباب ص٥٥، ١٣٣، الحاوي ٣٤٩/١٠، نهاية الهداية ص٨٩، ٣٠٢، المغني ٢٤/٩، العذب الفائض ٧٩/١، الفوائد الجلية ص٣٠.

٢. أم، أو يكون مكانها جدة.

٣. اثنان فصاعدا من ولد الأم، سواء كانوا ذكورًا، أو إناثًا، أو مختلفين، فإن كان الموجود واحدًا أخذ السدس، والباقي للشقيق، أو الأشقاء، فلا تشريك[١].

٤. أخ شقيق ذكر، سواء كان وحده، أو كان معه شقيق أو شقيقة فأكثر، فإن لم يوجد الشقيق الذكر فلا تشريك، فإن كان الموجود شقيقةً واحدةً أخذت النصف وعالت المسألة، وإن كانتا اثنتان فأكثر أخذن الثلثين وعالت المسألة كذلك، وإن كان الموجود أخ لأب، أو إخوة لأب، فلا يأخذون شيئًا؛ لاستغراق الفروض التركة، وإن كان الموجود أخت لأب فلها النصف، وإن كانتا أختين لأب فأكثر أخذن الثلثين وعالت المسألة في الحالتين[٢].

المطلب الثاني
أقوال العلماء فيها

تحرير محل النزاع في المسألة: اتفقوا على أن نصيب الزوج فيها النصف، ونصيب الأم السدس، وإنما الخلاف في الثلث الذي يأخذه أولاد الأم، هل يختص بهم، أم يشاركهم فيه الأخ الشقيق، أو الإخوة الأشقاء. فقد اختلف العلماء فيه على قولين:

القول الأول: أن أولاد الأم يأخذون الثلث، ولا يشاركهم فيه الأخ الشقيق، أو الإخوة الأشقاء، بل يسقطون.

(١) بل نقل ابن قدامة في المغني ٢٥/٩: الإجماع عليه، وانظر: العذب الفائض ١٠٣/١.

(٢) انظر: شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣١٩، الحاوي ٣٤٩/١٠، العزيز شرح الوجيز ٤٦٨/٦، روضة الطالبين ١٥/٦، العذب الفائض ١٠٣/١

وهو قول جملة من الصحابة منهم علي، وأبو موسى، وأبي بن كعب، وروي عن ابن مسعود، وابن عباس رضي الله عنهم أجمعين[١]، وهذا هو مذهب الحنفية[٢]، والحنابلة[٣]، وقول للشافعي[٤]، وهو الذي اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية[٥]، ورجحه الشيخ عبدالعزيز بن باز[٦]، والشيخ محمد بن عثيمين[٧].

القول الثاني: أن الأخ الشقيق، أو الإخوة الأشقاء يشاركون أولاد الأم في الثلث، يقسم بينهم بالسوية ذكرهم، وأنثاهم سواء[٨].

وهذا قول جملة من الصحابة منهم: عثمان، وزيد، وآخر قولي عمر، والأظهر عند ابن عباس، وابن مسعود رضي الله عنهم أجمعين[٩]، وهو مذهب المالكية[١٠]، والشافعية[١١]، وقول في مذهب الحنابلة[١٢].

أدلة القول الأول:

١. حديث ابن عباس رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فهو لأولى رجل ذكر»[١٣] وإذا أعطي الزوج، والأم أو الجدة،

---

(١) انظر: سنن سعيد بن منصور ص٥٨، (٢٢، ٢٦)، سنن الدارمي ٤٤٦/٢، (٢٨٨٣ - ٢٨٨٤)، سنن البيهقي الكبرى ٢٥٥/٦-٢٥٧، (١٢٢٥٧ - ١٢٢٦٤)، المبسوط ١٦٧/٢٩، الحاوي ٣٥٠/١٠، المغني ٢٤/٩.

(٢) انظر: المبسوط ١٦٧/٢٩، الاختيار لتعليل المختار ١٣٤/٥، الدر المختار مع شرحه رد المحتار ٥٣٧/١٠.

(٣) انظر: المغني ٢٤/٩، المقنع ١٠٠/١٨، الشرح الكبير ١٠٠/١٨، الإنصاف ١٠٠/١٨-١٠١، الإقناع ١٩٥/٣، كشاف القناع ٢٢٣٨/٤، العذب الفائض ١٠١/١.

(٤) انظر: روضة الطالبين ١٤/٦، شرح السبط ص٩١.

(٥) انظر: الاختيارات الفقهية ص١٩٦، مجموع الفتاوى ٢٣٩/٣١.

(٦) انظر: الفوائد الجلية ص٣١.

(٧) انظر: الشرح الممتع ٢٤٩/١١.

(٨) لأنهم ورثوا بإدلائهم بجهة الأم فقط، وأولاد الأم لا يفضل ذكرهم على أنثاهم.

(٩) انظر: سنن سعيد بن منصور ص٥٧-٥٩، (٢٠ - ٢٤، ٢٧-٢٨)، سنن الدارمي ٤٤٦/٢، (٢٨٨٢، ٢٨٨٤، ٢٨٨٥، ٢٨٨٧)، سنن البيهقي الكبرى ٢٥٥/٦-٢٥٦، (١٢٢٤٧-١٢٢٥٦)، المبسوط ١٦٧/٢٩-١٦٨، الحاوي ٣٤٩/١٠-٣٥٠، المغني ٢٤/٩.

(١٠) انظر: الكافي ١٠٥٨/٢، بداية المجتهد ٣٤٦/٢، مختصر خليل مع شرحه التاج والإكليل ٥٩١/٨، شرح الخرشي ص١٠٤-١٠٥، شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣١٩.

(١١) انظر: الحاوي ٣٤٩/١٠، البيان ٧٢/٩-٧٣، روضة الطالبين ١٤/٦، شرح السبط ص٩١، حاشية البقري ص٩١.

(١٢) انظر: الإنصاف ١٠١/١٨-١٠٢.

(١٣) الحديث سبق تخريجه في المطلب الثاني من المبحث الأول ص٩.

والإخوة لأم فروضهم، لم يبق في المسألة شيء، فيسقط الأخ الشقيق، أو الإخوة الأشقاء؛ لأنهم عصبة ولم يبق لهم شيء؛ لاستغراق الفروض التركة،(١) وكذلك من شرك بينهم فلم يلحق الفرائض بأهلها(٢).

٢. قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمۡرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوۡ أُخۡتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُۚ فَإِن كَانُوٓاْ أَكۡثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمۡ شُرَكَآءُ فِي ٱلثُّلُثِ﴾ [النساء:١٢] ولا خلاف أن المراد بهذه الآية أولاد الأم على الخصوص، فتشريك الأشقاء مع أولاد الأم مخالف لظاهر القرآن(٣).

٣. أن تشريك الأشقاء مع أولاد الأم مخالف لقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانُوٓاْ إِخۡوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ﴾ [النساء:١٧٦] والمراد بها: سائر الإخوة، والأخوات، غير أولاد الأم فقط، والمشركون يسوون بين ذكور الأشقاء وإناثهم(٤).

٤. لأنهم عصبة فلم يجز أن يشاركوا ذوي الفروض، كالأخوة للأب(٥).

٥. لأنهم عصبة لا فرض لهم، وقد تم المال بالفروض، فوجب أن يسقطوا، كما لو كان مكان أولاد الأم ابنتان(٦)، فمن جعل العصبة تأخذ مع استغراق الفروض المال فقد خرج عن الأصول المنصوصة في الفرائض(٧).

٦. أن كل أخ حاز جميع المال إذا انفرد، جاز أن يكون تعصيبه موجبًا

(١) انظر: الاختيار لتعليل المختار ٥/١٣٤، الدر المختار ١٠/٥٣٧، بداية المجتهد ٢/٢٤٦، الحاوي ١٠/٣٥٠، المغني ٩/٢٤-٢٥، الشرح الكبير ١٨/١٠٢، كشاف القناع ٤/٢٢٣٨، العذب الفائض ص١٠٢،الفوائد الجلية ص٣١، الشرح الممتع ١١/٢٤٨.

(٢) انظر: المغني ٩/٢٥، الشرح الكبير ١٨/١٠٢، العذب الفائض ص١٠٢.

(٣) انظر: المغني ٩/٢٥، الشرح الكبير ١٨/١٠١-١٠٢، العذب الفائض ص١٠٢.

(٤) انظر: المغني ٩/٢٥، الشرح الكبير ١٨/١٠٢، العذب الفائض ص١٠٢.

(٥) انظر: الاختيار لتعليل المختار ٥/١٣٤، الحاوي ١٠/٣٥٠.

(٦) انظر: الحاوي ١٠/٣٥٠، المغني ٩/٢٥، الشرح الكبير ١٨/١٠٢، العذب الفائض ص١٠٢.

(٧) انظر: مجموع الفتاوى ٣١/٣٤٢.

لحرمانه، قياسًا على: زوج، وأخت شقيقة، لو كان معهما أخ لأب سقط، ولو كان مكانه أخت لأب كان لها السدس، فكان تعصيب الأخ موجبًا لحرمانه سدس الأخت، كذلك تعصيب ولد الأبوين يمنعهم من مشاركة ولد الأم[1].

٧. أنه قد انعقد الإجماع على أنه لو كان في المسألة واحد من ولد الأم، ومئة من ولد الأبوين، لكان للواحد السدس، وللمئة السدس الباقي، لكل واحد عُشْرُ عُشْرِه، فإذا جاز أن يفضلهم الواحد هذا الفضل كله، فلما لا يجوز لاثنين إسقاطهم[2].

٨. أنه لو كانت قرابة الأم مستقلة بالميراث مع قرابة الأب في حق الإخوة الأشقاء لوجب أن يجتمع لهم الفرض، والتعصيب، كالأخ لأم إذا كان ابن عم، ولوجب أن يشاركوا أولاد الأم في الثلث في كل موضع، وينفردوا بالتعصيب فيما بقي، ولا خلاف في أنهم لا يشاركونهم في غير هذا الوضع[3].

٩. أنه لو جاز أن يشارك الشقيق أولاد الأم في فرضهم إذا لم يرثوا بأنفسهم لمشاركتهم لهم في الإدلاء بالأم، لجاز أن تشارك الأخت لأب الأخت الشقيقة في النصف إذا كان في المسألة بنت، وشقيقة، وأخت لأب؛ لاشتراكهما في الإدلاء بالأب، ولا تفضل الشقيقة بالأم؛ لأن ولد الأم لا يرث مع البنت، وفي الإجماع على إسقاط هذا القول بالتشريك بين الأختين، دليل على إسقاط التشريك بين أولاد الأم، والشقيق[4].

١٠. أن الإدلاء بقرابة الأب سبب لاستحقاق العصوبة، وبعدما وجد هذا

(١) انظر: الحاوي ١٠/٣٥٠.
(٢) انظر: الحاوي ١٠/٣٥٠، المغني ٩/٢٥-٢٦، الشرح الكبير ١٨/١٠٢، العذب الفائض ص١٠٢
(٣) انظر: الحاوي ١٠/٣٥١، الشرح الكبير ١٨/١٠٣
(٤) انظر الحاوي ١٠/٣٥١.

السبب لا تكون قرابة الأم علة الاستحقاق، بل تكون علة الترجيح، فلهذا يرجح الأخ لأب وأم على الأخ لأب، وما يكون علة للاستحقاق بانفراده لا يقع به الترجيح، وإنما يقع الترجيح بما لا يكون علة للاستحقاق، فلهذا يتبين أن قرابة الأم في حقهم ليست بسبب الاستحقاق[1].

١١. أنه لو اعتبر التسوية بينهم بقرابة الأم لترجح الإخوة الأشقاء بقرابة الأب، فينبغي أن يكون الثلث كله لهم، كما يرجح الإخوة لأبوين على الإخوة لأب بقرابة الأم، وهذا لا يقول به أحد[2].

١٢. أن العصوبة أقوى أسباب الإرث، والضعيف لا يظهر مع وجود القوي، فلا يظهر الاستحقاق بالفريضة في حق الأشقاء، وإذا لم يظهر ذلك وجب إلحاق الفرائض بأهلها، فإن بقي شيء فهو للعصبة، وإن لم يبق فلا شيء لهم[3].

١٣. أن أصول الفرائض مبنية على أن القرابة المتصلة: ذكر وأنثى، لا تفرق أحكامها، فالأخ من الأبوين لا يكون كأخ من أب، ولا كأخ من أم، ولا يعطى بقرابة الأم وحدها، كما لا يعطى بقرابة الأب وحده، بل بالقرابة المشتركة من الأبوين، وإنما يفرد إذا كانت قرابة الأم مفردة، مثل ابني عم أحدهما أخ لأم[4].

أدلة القول الثاني:

١. عموم قوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء:٧] فاقتضى ظاهر هذا العموم استحقاق الجميع إلا من خصه الدليل[5].

---

(١) انظر: المبسوط ٢٩/١٦٩.
(٢) انظر المبسوط ٢٩/١٦٩.
(٣) انظر: المبسوط ٢٩/١٦٩.
(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٣١/٣٤١.
(٥) انظر: الحاوي ١٠/٣٥١.

٢. لأنهم ساووا ولد الأم في سبب الإرث وهي القرابة، فوجب أن يساووهم في الميراث، فإنهم جميعًا من ولد الأم، وقرابتهم من جهة الأب إن لم تزدهم قربًا، واستحقاقًا، فلا ينبغي أن تسقطهم[(١)].

٣. لأنهم ساووا ولد الأم في رحمهم، فوجب أن يشاركوهم في ميراثهم، قياسًا على مشاركة بعضهم لبعض[(٢)].

٤. لأن كل من أدلى بسببين يرث بكل واحد منهما على الانفراد، جاز إذا لم يرث بأحدهم أن يرث بالآخر، قياسًا على ابن العم إذا كان أخًا لأم، يشارك بقرابة الأم وإن سقطت عصوبته، فبالأولى الأخ من الأبوين[(٣)].

٥. لأن كل من كان فيه معنى التعصيب والفرض، جاز إذا لم يرث بالتعصيب أن يرث بالفرض، قياسًا على الأب[(٤)].

٦. أنها فريضة جمعت ولد الأب والأم، وولد الأم، وهما من أهل الميراث، فإذا ورث ولد الأم وجب أن يرث ولد الأب والأم، كما لو لم يكن معهما ذو سهم غيرهما[(٥)].

٧. أن أصول المواريث موضوعة على تقديم الأقوى على الأضعف، وأدنى الأحوال مشاركة الأقوى للأضعف، وليس من أصول المواريث سقوط الأقوى بالأضعف، وولد الأب والأم أقوى من ولد الأم؛ لمشاركتهم في الأم، وزيادتهم بالأب، فإذا لم يزدهم الأب قوة لم يزدهم ضعفًا، وأسوأ حاله أن يكون وجوده كعدمه، كما قال المعترض لعمر رضي الله عنه: هب أن أباهم كان حمارًا[(٦)].

(١) انظر: المبسوط ٢٩/١٦٨، الحاوي ١٠/٣٥١، البيان ٩/٧٣، نهاية الهداية ص٨٩، المغني ٩/٢٥، الشرح الكبير ١٨/١٠١، العذب الفائض ١/١٠٢.
(٢) انظر: الحاوي ١٠/٣٥١.
(٣) انظر: الحاوي ١٠/٣٥١،العذب الفائض ١/١٠٢.
(٤) انظر: الحاوي ١٠/٣٥١.
(٥) انظر: البيان ٩/٧٣، نهاية الهداية ص٨٩، المغني ٩/٢٥ الشرح الكبير ١٨/١٠١، العذب الفائض ١/١٠٢.
(٦) انظر: الحاوي ١٠/٣٥١، العذب الفائض ١/١٠٢.

الترجيح:

الذي يترجح -والله تعالى أعلم- هو القول الأول: عدم التشريك بينهم، بل ينفرد أولاد الأم بالثلث، ويسقط الأشقاء؛ لاستغراق الفروض التركة كما هو ظاهر الأدلة من الكتاب والسنة.

أما ما ذكره أصحاب القول الثاني من الأدلة، فنقول: أما عموم الآية التي ذكروها فهي مخصوصة بما ذكره أصحاب القول الأول من الأدلة، خصوصًا حديث: «ألحقوا الفرائض...) الحديث.

وأما بقية الأدلة فهي قياسات، واستحسانات معارضة بمثلها مما ذُكر في أدلة القول الأول، ولا تنهض لمعارضة الأدلة الظاهرة في عدم التشريك، ولذلك قال ابن قدامة في المغني: «وما ذكروه من القياس طردي[1] لا معنى تحته، قال العنبري: القياس[2] ما قال علي، والاستحسان ما قال عمر، قال الخَبْرِيُّ: وهذه وساطة مليحة، وعبارة صحيحة، وهو كما قال، إلا أن الاستحسان[3] المجرد ليس بحجة في الشرع، فإنه وضْع للشرع بالرأي من غير دليل، ولا يجوز الحكم به لو انفرد عن المعارض، فكيف وهو في مسألتنا يخالف ظاهر القرآن، والسنة، والقياس! ومن العجب ذهاب الشافعي إليه ههنا مع تخطئته الذاهبين إليه في غير هذا الموضع، وقوله: « من استحسن فقد شرَّع «[4]. وموافقة الكتاب والسنة أولى»[5].

(١) الطردي: هو الوصف الذي تظهر فيه مناسبة، ولم يُؤلف من الشارع الالتفات إليه في شيء من الأحكام، كالطول والقصر، وعكسه المناسب: وهو الوصف الذي ظهرت فيه المناسبة كالإسكار. انظر: الجامع لمسائل أصول الفقه ص٣٦٠.

(٢) المراد به: القياس العام - أي: موافقته الأصول - وليس القياس الاصطلاحي.

(٣) الاستحسان هو: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص أقوى من الأول. انظر: الجامع لمسائل أصول الفقه ص٣٨٣.

(٤) نقل ابن أبي عمر في الشرح الكبير ١٨/١٠٣-١٠٤ كلام ابن قدامة نفسه، فقال: «قال شيخنا» ثم ذكره إلا أنه زاد بعد قوله «فقد شرَّع»: «ولا أظنه اعتمد في هذا إلا موافقة زيد بن ثابت ﷺ، فإنه اتبعه في جميع الفرائض»ا.ه. ومراد الشافعي بقوله: «من استحسن فقد شرّع» من استحسن بعقله دون دليل.

(٥) المغني ٩/٢٦.

المطلب الثالث

قسمتها على اعتبار أقوال العلماء فيها[1]:

أولًا: قسمتها على اعتبار القول الأول الراجح -أن الشقيق أو الأشقاء لا يشاركون الإخوة لأم بالثلث-.

المثال:

		٦
٢/١	زوج	٣
٦/١	أم	١
٣/١	أخوين لأم	٢ لكل واحد منهما سهم
ب	أخوين شقيقين	X

مثال آخر:

			٢ X ٦ = ١٢
٢/١	زوج	٣	٦
٦/١	جدة	١	٢
٣/١	٤ أخوة لأم	٢	٢ لكل واحد منهما سهم
ب	أخوين شقيقين	X	X

ثانيا: قسمتها على اعتبار القول الثاني -أن الشقيق، أو الإشقاء يشاركون الإخوة لأم بالثلث، يقسم بينهم بالسوية من عدد رؤوسهم ذكرهم، وأنثاهم سواء-.

(١) انظر: الكافي للقرطبي ١٠٥٨/٢، شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣١٨، شرح الخرشي ص١٠٥، البيان ٧٣/٩، شرح السبط ص٩١، حاشية البقري ص٩١، العذب الفائض ١٠١/١، الفوائد الجلية ص٣١، لباب الفرائض ص٥٦، ١٣٣.

المثال:

<table>
<tr><td colspan="4">٢ X ٦ = ١٢</td></tr>
<tr><td>١/٢</td><td>زوج</td><td>٣</td><td>٦</td></tr>
<tr><td>١/٦</td><td>أم</td><td>١</td><td>٢</td></tr>
<tr><td rowspan="2">١/٣</td><td>أخوين لأم</td><td rowspan="2">٢</td><td rowspan="2">٤ لكل واحد منهما سهم</td></tr>
<tr><td>أخوين شقيقين</td></tr>
</table>

مثال آخر:

<table>
<tr><td colspan="4">٤ X ٦ = ٢٤</td></tr>
<tr><td>١/٢</td><td>زوج</td><td>٣</td><td>١٢</td></tr>
<tr><td>١/٦</td><td>أم</td><td>١</td><td>٤</td></tr>
<tr><td rowspan="2">١/٣</td><td>٤ أخوة لأم</td><td rowspan="2">٢</td><td rowspan="2">٨ لكل واحد منهم سهم</td></tr>
<tr><td>٤ أخوة أشقاء</td></tr>
</table>

ومثال آخر:

<table>
<tr><td colspan="4">٢ X ٦ = ١٢</td></tr>
<tr><td>١/٢</td><td>زوج</td><td>٣</td><td>٦</td></tr>
<tr><td>١/٦</td><td>أم</td><td>١</td><td>٢</td></tr>
<tr><td rowspan="3">١/٣</td><td>أخوين لأم</td><td rowspan="3">٢</td><td rowspan="3">٤ لكل واحد منهم سهم</td></tr>
<tr><td>أخ شقيق</td></tr>
<tr><td>أخت شقيقة</td></tr>
</table>

المطلب الرابع
وجه شذوذها عن القاعدة العامة

وجه شذوذ هذه المسألة عن القاعدة العامة[1] من أمرين:

أولًا: أن الإخوة لأم لا يرثون الثلث بالفرض؛ لأنهم لو أخذوه لم يبق شيء للأشقاء؛ لأنهم وارثون بالتعصيب، ولا شيء للعاصب عند عدم الفضلة[2]، فشذت -على هذا القول- عن القاعدة العامة: أن الإخوة للأم يأخذون الثلث عند عدم الفرع الوارث، وعدم الأصل الوارث من الذكور، وهي متوافرة في هذه المسألة، لكنها شذت لما ذكروه.

ثانيًا: أن الأشقاء ورثوا في هذه المسألة كما يرث الإخوة للأم الذكر، والأنثى سواء[3].

فشذت عن القاعدة العامة: أنه إذا اجتمع ذكر، وأنثى في درجة واحدة فإن الذكر يأخذ مثل حظ الأنثيين.

(١) المراد: شذوذها على القول الثاني المرجوح أن الأخ الشقيق، أو الإخوة الأشقاء يشاركون الإخوة لأم في الثلث، أما على القول الراجح فلا شذوذ في المسألة.

(٢) انظر: لباب الفرائض ص٥٦، ١٣٣.

(٣) انظر: شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣١٨.

المبحث الرابع
المسألة الشاذة الرابعة: الأكدرية(١)

وفيه أربعة مطالب:

قبل الدخول في هذا المبحث أحب أن أقدم بمقدمة مختصرة في مسألة: ميراث الجد مع الإخوة؛(٢) لأن هذا المبحث، وما بعده من المباحث متعلق بهذه المسألة. فأقول:

---

(١) اختلف في سبب تسميتها بالأكدرية: فقيل: لتكديرها لأصول زيد رضي الله عنه في الجد فإنه أعالها، ولا عول عنده في مسائل الجد، وفرض للأخت، ولا يفرض لأخت مع جد، وجمع سهامه، وسهامها فقسمها بينهما، ولا نظير لذلك. انظر شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣١٤، البيان ٩٨/٩، نهاية الهداية ص١٣٥، المغني ٩/ ٧٥، العذب الفائض ١٢٠/١.
وقيل: لأن عبدالملك بن مروان سأل عنها رجل اسمه أكدر، أو الأكدر، فأفتى فيها على مذهب زيد وأخطأ فيها، فنسبت إليه. انظر: شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣١٣-٣١٤، الحاوي ١٠/ ٣١٦، البيان ٩٨/٩، المغني ٧٥/٩ الإنصاف ٢٦/١٨، لباب الفرائض ص٥٨-٥٩.
وقيل: إن الحجاج هو الذي سأل عنها ذلك الرجل. انظر: العذب الفائض ١٢٠/١.
وقيل: لأن زيدًا أكدر على الأخت ميراثها، بإعطائها النصف واسترجاع بعضه منها. انظر: الإنصاف ٢٦/١٨-٢٧، كشاف القناع ٢٢١٩/٤، العذب الفائض ١٢٠/١.
وقيل: لتكدر أقوال الصحابة رضي الله عنهم فيها، وكثرة اختلافهم. انظر: نهاية الهداية ص١٣٥، الإنصاف ٢٧/١٨، كشاف القناع ٢٢١٩/٤، العذب الفائض ١٢٠/١.
وقيل: سميت باسم السائل عنها. انظر: نهاية الهداية ص١٣٥، الإنصاف ٢٦/١٨، العذب الفائض ١/ ١٢٠.
وقيل: أن المرأة الميتة كان اسمها: أكدرة، أو أكدرية، أو هي من قبيلة: أكدر. انظر البيان ٨٩/٩، نهاية الهداية ص١٣٥، الإنصاف ٢٦/١٨، كشاف القناع ٢٢١٩/٤، العذب الفائض ١٢٠/١.
وقيل: كان زوج المرأة اسمه: أكدر. انظر: كشاف القناع ٢٢١٩/٤، العذب الفائض ١٢٠/١.
وكذلك تسمى هذه المسألة: بالغراء وسبب تسميتها بذلك:
قيل: لأنه ليس في مسائل الجد مع الإخوة مسألة يعال فيها للأخ مع الجد سواها، فسميت بذلك؛ لظهورها من بين المسائل، كغرة الفرس. انظر: شرح الأرجوزة ص٣١٤، نهاية الهداية ص١٣٥، العذب الفائض ١٢٠/١. وقيل: لأن الجد أغار فيها على الأخت، فأزال ما كان في يدها. انظر: شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣١٤، نهاية الهداية ص١٢٥.
وقيل: لأن الأخت غرت بفرض النصف لها، فلم يصح لها منه إلا بعضه، فتكون مشتقة من الغرور. انظر: شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣١٤.

(٢) التفصيل في هذه المسألة يطول، ولذا ذكرت ما لا بد منه في هذا البحث، دون تفصيل وإطالة، وقد أفردت مسألة الجد مع الإخوة ببحث مستقل، منشور في مجلة كلية الشريعة والقانون، تفهنا الأشراف، العدد الرابع عشر، الجزء الرابع.

لا خلاف بين العلماء في إسقاط الجد للإخوة لأم، ولبني الإخوة مطلقا[(١)]، ولكن اختلفوا في إسقاطه للإخوة من الأبوين، أو من الأب على قولين:

القول الأول: أن الجد يسقط الإخوة كما يسقطهم الأب، فلا يرثون معه شيئًا، وهذا هو قول أبي بكر الصديق، وابن عباس، وابن الزبير، وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين[(٢)] وهو مذهب الحنفية[(٣)]، ورواية عند الحنابلة[(٤)]، وقول ابن سريج، والمزني من الشافعية[(٥)]، وقول ابن حزم الظاهري[(٦)]، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية[(٧)]، وابن القيم[(٨)]، ورجحه الشيخ عبدالعزيز بن باز[(٩)]، والشيخ محمد بن عثيمين[(١٠)].

القول الثاني: أن الجد لا يسقط الإخوة بل يرثون معه[(١١)]، وهذا قول علي، وابن مسعود، وزيد بن ثابت رضي الله عنهم[(١٢)]، وهو مذهب المالكية[(١٣)]، الشافعية[(١٤)]، والحنابلة[(١٥)]، وقول أبي يوسف، ومحمد من الحنفية[(١٦)].

(١) انظر: الإجماع لابن المنذر ص٩٣(٣٣)، ص٩٦(٣٥٠)، البيان ٩/ ٦٣، ٨٩، المغني ٩/ ٦٠- ٦٥، الاختيارات ص١٩٧.

(٢) انظر: صحيح البخاري ص٥٦٣، كتاب الفرائض، باب ميراث الجد مع الإخوة، في ترجمة الباب، مصنف ابن أبي شيبة ٦/ ٢٨٥، (٣١٢٠٣-٣١٢٠٩)، سنن البيهقي الكبرى ٦/ ٢٤٦، (١٢١٩٧-١٢٢٠٤)، المبسوط ٢٩/ ١٩٩، الحاوي ١٠/ ٣٠٠-٣٠١، المغني ٩/ ٦٦، العذب الفائض ١/ ١٠٥.

(٣) انظر: المبسوط ٢٩/ ١٩٩، الدر المختار مع شرحه رد المحتار ١٠/ ٥٢١، ٥٣١.

(٤) انظر: الإنصاف ١٨/ ١٧-١٨، الإختيارات ص١٩٧، العذب الفائض ١/ ١٠٦.

(٥) انظر: الحاوي ١١/ ٣٠١، روضة الطالبين ٦/ ٢٣.

(٦) انظر: المحلى ٨/ ٣٠٥، ٣٢٧.

(٧) انظر: مجموع الفتاوى ٣١/ ٣٤٣، الإختيارات ص١٩٧.

(٨) انظر: أعلام الموقعين ١/ ٣٨٢.

(٩) انظر: الفوائد الجلية ص٣٢-٣٣.

(١٠) انظر: الشرح الممتع ١١/ ٢١٠.

(١١) على خلاف بينهم في طريقة توريثهم. انظر: المبسوط ٢٩/ ٢٠٣-٢٠٨، المغني ٩/ ٦٨، الشرح الكبير ١٨/ ٢٢-٢٣.

(١٢) انظر: مصنف ابن أبي شيبة ٦/ ٢٥٩-٢٦١، (٣١٢١٨-٣١٢٣٠)، سنن البيهقي الكبرى ٦/ ٢٤٦-٢٤٨، (١٢٢٠٧-١٢٢١١)، المبسوط ٢٩/ ٢٠٠، شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٠٥، الحاوي ١٠/ ٣٠١، البيان ٩/ ٩٠، المغني ٩/ ٦٦، العذب الفائض ١/ ١٠٦.

(١٣) انظر: الكافي للقرطبي ٢/ ١٠٥٩-١٠٦٠، بداية المجتهد ٢/ ٣٤٨.

(١٤) انظر: الأم ٤/ ١٠٨، الحاوي ١٠/ ٣٠١، البيان٩/ ٩٠، روضة الطالبين ٦/ ٢٣.

(١٥) انظر: المغني ٩/ ٦٩، الكافي ٤/ ٧٤، الشرح الكبير ١٨/ ٢٣، الإقناع ٣/ ١٨٣، العذب الفائض ١/ ١٠٦.

(١٦) انظر: المبسوط٢٩/ ٢٠٠، الدر المختار مع شرحه رد المحتار ١٠/ ٥٢١.

أدلة القول الأول:

١. قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِى ٱلْكَلَٰلَةِ ۚ إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ لَيْسَ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَهُۥٓ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَآ إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ﴾ [النساء:١٧٦] الآية، فلم يجعل الله سبحانه وتعالى للإخوة ميراثًا إلا في الكلالة، كما في هذه الآية في الإخوة لغير أم، وفي الإخوة لأم قوله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [النساء:١٢] والكلالة: اسم للوارث مع عدم الولد، والوالد، وقد سوى الله تعالى بين ميراث الإخوة في الكلالة، وإن فرق بينهم في جهة الإرث، ومقداره، فإذا كان وجود الجد مع الإخوة للأم لا يدخلهم في الكلالة بل يمنعهم، فكيف أدخل ولد الأب، أو الأبوين في الكلالة، ولم يمنعهم وجوده صدق اسمهما، وهل هذا إلا تفريق بين ما جمع الله بينه(١).

٢. حديث ابن عباس رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فلأولى رجل ذكر»(٢)، والجد أولى من الإخوة، بدليل المعنى، والحكم، أما المعنى: فإن له قرابة، وإيلادًا، وبعضية كالأب، وأما الحكم: فإن الفروض إذا ازدحمت سقط الأخ دونه، وكذلك لا يسقطه إلا الأب، أما الإخوة فيسقطون بالأب، والأبناء، ولذلك يجمع له بين الفرض، والتعصيب كالأب، وهم لا يرثون إلا بواحد منهما(٣).

٣. أن الله تعالى سمى الجد أبًا، بقوله تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الحج:٧٨]، وقوله عن يوسف عليه السلام: ﴿وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ﴾ [يوسف:٣٨] ﴿كَمَآ أَتَمَّهَا عَلَىٰٓ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ﴾ [يوسف:٦]، وقوله

(١) انظر: أعلام الموقعين ٢٨٢/١، التحقيقات المرضية ص١٣٨-١٣٩.

(٢) سبق تخريجه ص٩

(٣) انظر: المغني ٦٧/٩، الشرح الكبير ١٩/١٨-٢٠، أعلام الموقعين ٢٨٨/١، التحقيقات المرضية ص١٣٧.

ﷺ: «ارموا بني إسماعيل فإن أباكم كان راميًا»(1) وغيرها من الآيات، والأحاديث فوجب أن يَحْجِب ولد الأب، كالأب الحقيقي(2).

٤. أن نسبة الجد إلى الأب في العمود الأعلى، كنسبة ابن الابن إلى الابن في العمود الأسفل، فهذا أبو أبوه، وهذا ابن ابنه، فكما أن ابن الابن وإن سفل ابنًا يقوم مقام أبيه في الحجب، ويخرج المسألة من كونها كلالة، بقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمۡرُؤٌاْ هَلَكَ لَيۡسَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾ [النساء:١٧٦] فكذلك يجب أن يكون أبو الأب أبًا، يقوم مقام أبيه في الحجب، ويخرج المسألة من كونها كلالة(3).

٥. أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه لم يختلف عليه أحد من الصحابة رضي الله عنهم في عهده أن الجد مقدم على الإخوة(4)، قال البخاري رحمه الله: «وقال أبو بكر، وابن عباس، وابن الزبير: الجد أب... ولم يذكر أن أحدًا خالف أبا بكر في زمانه، وأصحاب النبي ﷺ متوافرون»(5).

أدلة القول الثاني:

١. قوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ﴾ [النساء:٧] وقوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٍ﴾ [الأنفال:٧٥] والجد، والإخوة يدخلون في عموم الآيتين، فلم يجز أن يخص الجد بالمال دون الإخوة، إلا بنص، أو إجماع، أو قياس، ولم يوجد شيء من ذلك، فلا يحجبون(6).

(١) رواه البخاري، كتاب الجهاد، باب التحريض على الرمي، حديث (٢٨٩٩)، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قوله تعالى: (واذكر في الكتاب إسماعيل...الآية، حديث (٣٣٧٣)، وكتاب المناقب، باب نسبة اليمن إلى إسماعيل، حديث (٣٥٠٧)

(٢) انظر: المبسوط ٢٠٣/٢٩، الأم ١٠٩/٤، الحاوي ٣٠١/١٠، المغني ٦٧/٩، أعلام الموقعين ٢٨٣/١، العذب الفائض ١٠٧/١، التحقيقات المرضية ص١٣٧.

(٣) انظر: المبسوط ٢٠٢/٢٩، بداية المجتهد ٣٤٦/٢، الحاوي ٣٠١/٧-٣٠٢، المغني ٦٨/٩، أعلام الموقعين ٢٨٢/١-٢٨٣.

(٤) انظر: أعلام الموقعين ٢٨٦/١

(٥) صحيح البخاري ص٥٦٣، كتاب الفرائض، باب ميراث الجد مع الأب والإخوة، في ترجمة الباب.

(٦) انظر: الحاوي ٣٠٢/١٠، البيان ٩١/٩، المغني ٦٦/٩، الشرح الكبير ١٨/ ١٩، التحقيقات المرضية ص١٣٧.

٢. الإجماع على أن ابن الأخ يقدم على العم، ففرع الأخ وهو ابن الأخ يسقط فرع الجد وهو العم، وقوة الفرع تدل على قوة الأصل[١].

٣. أنهم تساووا في سبب الاستحقاق، فيتساوون في الميراث؛ لأن الأخ، والجد يدليان بالأب، الجد أبوه، والأخ ابنه، وقرابة البنوة في العصوبة مقدمة على الأبوة، فإن الابن وابنه وإن نزل يمنع تعصيب الأب[٢].

٤. تشبيه الجد بالبحر، أو النهر الكبير، والأب بخليج منه، والميت وإخوته بالساقيتين من الخليج، ولا شك أن الساقية إلى الساقية أقرب منها إلى البحر، ألا ترى أنه إذا سدت إحداهما أخذت الأخرى ماءها، ولم يرجع إلى البحر[٣].

الترجيح:

الذي يترجح -والله تعالى أعلم- هو القول الأول، أن الجد يسقط الإخوة مطلقًا كما يسقطهم الأب؛ لقوة أدلتهم التي سبقت، خصوصًا أنه قول جمهور الصحابة رضي الله عنهم، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فجمهور الصحابة موافقون للصديق في أن الجد كالأب يحجب الإخوة، وهو مروي عن بضعة عشر من الصحابة»[٤].

وكذلك اتفاق القائلين بهذا القول فيما بينهم، وسلامتهم من التناقض عند التطبيق، بخلاف المورثون للإخوة مع الجد، فهم مختلفون فيما بينهم في كيفية توريثهم، ولا يسلمون من التناقض في بعض المواضع[٥].

(١) انظر: بداية المجتهد ٣٤٧/٢، العذب الفائض ١٠٧/١.

(٢) انظر: المبسوط ٢٠٢/٢٩، بداية المجتهد ٣٤٧/٢، الحاوي ٣٠٣/١٠، البيان ٩١/٩، المغني ٦٦/٩، التحقيقات المرضية ص١٣٧.

(٣) انظر: المبسوط ٢٠١/٢٩-٢٠٢، الحاوي ٣٠٤/١٠، المغني ٦٦/٩، العذب الفائض ١٠٦/١، وروى ذلك البيهقي في السنن الكبرى عن علي رضي الله عنه، كتاب الفرائض، باب من ورَّث الإخوة للأب والأم أو لأب مع الجد، (١٢٢١٠) (١٢٢١١) ورُوى أيضًا عن زيد رضي الله عنه تشبيه الجد بساق الشجر وأصلها، والأب بغصن منها، والإخوة بفروع من ذلك الغصن. انظر: السنن الكبرى، كتاب الفرائض، باب من ورَّث الإخوة للأب والأم أو لأب مع الجد، (١٢٢٠٨) (١٢٢٠٩) (١٢٢١٠) (١٢٢١١).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٣٤٢/٣١.

(٥) انظر: أعلام الموقعين ٣٨٥/١، التحقيقات المرضية ص١٣٨-١٣٩.

قال ابن القيم رحمه الله: «المورثون للإخوة لم يقولوا في التوريث قولًا يدل عليه نص، ولا إجماع، ولا قياس، مع تناقضهم، وأما المقدمون له على الإخوة فهم أسعد الناس بالنص، والإجماع، والقياس، وعدم التناقض»[١].

وكذلك أدلة المورثين للإخوة لا تسلم من المناقشة، فلا تقوى لمعارضة أدلة هذا القول، من ذلك قولهم: «إنهم داخلون في عموم الآيتين» فيقال: دل القرآن والقياس على أن الجد أب ينزل منزلة الأب في حجب الإخوة من الميراث[٢].

أما الإجماع الذي ذكروه، فيقال: طرد هذا يقتضي أن يسقط الإخوة الجد، ولا أحد يقول بهذا[٣]، وكذلك أن بني الإخوة يرثون بجهة الإخوة ولذلك قدموا على الأعمام الذين يرثون بجهة العمومة، أما الجد فإنه يرث بجهة الأبوة، وهي مقدمة على جهة الأخوة التي يرث به الإخوة، وكذلك يقال عن قولهم: إنهم تساووا في سبب الاستحقاق.

أما تشبيه الجد بالبحر، أو النهر، والأب بخليج منه، والميت وإخوته بالساقيتين، فيقال: أن قياس القرابة على القرابة، والأحكام الشرعية على مثلها أولى من قياس الآدميين على الأشجار والأنهار، مما ليس في الأصل حكم شرعي، وكذلك يقال: النهر الأعلى أولى بالجدول من الجدول الذي اشتق منه، فإن هذا صنوه ونظيره الذي لا يحتاج إليه، وذلك أصله الذي يحتاج إليه، واحتياج الشيء إلى أصله أقوى من احتياجه إلى نظيره، فأصله أولى به من نظيره[٤].

المطلب الأول
صورتها

أن تتوفى امرأة عن: زوج، وأم، وأخت شقيقة أو لأب، وجد[٥].

(١) انظر: أعلام الموقعين ١/٣٨٥.
(٢) انظر: التحقيقات المرضية ص١٤٠.
(٣) انظر: الحاوي ١٠/٣٠٣.
(٤) انظر: أعلام الموقعين ١/٣٨٤.
(٥) انظر: الكافي للقرطبي ٢/١٠٦١، بداية المجتهد ٢/٣٤٨، شرح الأرجوزة التلمسانية ص ٣١٤، الحاوي ١٠/٣١٤-٣١٥،-

المطلب الثاني
أقوال العلماء فيها

اختلف العلماء رحمهم الله تعالى في قسمة هذه المسألة على أربعة أقوال:

القول الأول: أن الزوج يأخذ النصف، والأم الثلث، والجد الباقي، وتسقط الأخت لحرمانها بالجد، وهذا هو مذهب القائلين بإسقاط الجد للإخوة[(١)] -وقد سبق هذا القول وأدلته[(٢)]- وقد ذكر الرافعي أنها رواية عن زيد رضي الله عنه، وينبغي إثباتها قولًا مخرجًا للشافعي؛ لأنه يختلف قوله حيث اختلفت الرواية عن زيد، لكنهم أسقطوا الأخت؛ لأنها عصبة بالجد، وقد رجع إلى فرضه فلا يعصبها[(٣)].

القول الثاني: أن الزوج يأخذ النصف، والأخت النصف، والأم الثلث، والجد السدس، فتعول إلى تسعة، ثم يضم نصف الأخت إلى سدس الجد فيقسم بينهما، فيكون للجد ثلثاه، وللأخت ثلثه، وهذا هو قول زيد رضي الله عنه[(٤)]، ومذهب المالكية[(٥)]، والشافعية[(٦)]، والحنابلة[(٧)].

القول الثالث: أن الزوج يأخذ النصف، والأخت النصف، والأم السدس، والجد السدس، فتعول المسألة إلى ثمانية، ويبقون النصف للأخت، والسدس

- البيان ٩/٩٧، روضة الطالبين ٦/٢٥، شرح السبط ص١٥، المغني ٩/٧٥، المقنع مع الشرح الكبير ١٨/٢٥، كشاف القناع ٤/٢٢١٩، المحلى ٦/٣١٦، لباب الفرائض ص٥٨، ١٣٥.

(١) انظر: رد المحتار ١٠/٥٣٧، شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣١٥، الحاوي ١٠/٣١٥، البيان ٩/٩٧، المغني ٩/٧٥، الشرح الكبير ١٨/٢٦، العذب الفائض ١/١٣١، المحلى ٨/٣١٦.

(٢) انظر: مسألة الجد مع الإخوة.

(٣) انظر: العزيز شرح الوجيز ٦/٤٩٠، نهاية الهداية ص١٣٦.

(٤) انظر: مصنف عبدالرزاق ١٠/٢٧١، كتاب الفرائض، باب فرض الجد، ومصنف ابن أبي شيبة ٦/٢٦٢، كتاب الفرائض، (٣١٢٤٠، ٣١٢٤١، ٣١٢٤٢)، وسنن الدارمي ٢/٤٥٥، كتاب الفرائض، باب الأكدرية، (٢٩٣١)، وسنن البيهقي الكبرى ٦/٢٥٠، (١٢٢٢٥).

(٥) انظر: الكافي للقرطبي ٢/١٠٦١، بداية المجتهد ٢/٣٤٨، شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣١٤.

(٦) انظر: الحاوي ١٠/٣١٦، البيان ٩/٩٨، روضة الطالبين ٦/٢٥، شرح السبط ص١٠٥.

(٧) انظر: المغني ٩/٧٥، المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف ١٨/٢٥، كشاف القناع ٤/٢٢١٩، العذب الفائض ١/١١٩.

للجد، وإنما جعلوا للأم السدس؛ لأجل ألا يفضلوها على الجد،[1] وهذا قول عمر،[2] وابن مسعود رضي الله عنه[3].

القول الرابع: كالقول الثالث إلا أنهم يعطون الأم الثلث، وهو قول علي رضي الله عنه[4].

أدلة القول الثاني:

١. لأنه لو لم يفرض للأخت لسقطت، وليس في الفريضة من يسقطها، فإن قيل: فالأخت عصبة، والعصبة تسقط باستكمال الفروض.

قيل: إنما يعصبها الجد، وليس بعصبة مع هؤلاء، بل يفرض له[5].

٢. لأن الأخت ترث بالفرض تارة، وبالتعصيب أخرى، فلما تعذر التعصيب وانقلب الجد إلى فرضه لنقصان حقه وهو السدس لو عصبها، انقلبت هي إلى فرضها وهو النصف؛ لأن الفريضة ليس فيها من يسقطها، فتعول المسألة إلى تسعة، وحينئذ تضم حصته إلى حصتها، ويقتسمان الأربعة أثلاثًا؛ لأنها لو استقلت بما فرض لها لفضلت على الجد، ولا سبيل إلى ذلك، كما في سائر مسائل الجد والإخوة إذا لم يكن مع الجد من الإخوة غيرها، ففرض لها بالرحم، وقسم بينهما بالتعصيب رعاية للجانبين[6].

٣. لأن الباقي بعد فرض الزوج، والأم هو السدس، فإن دفعه للجد أسقط

(١) انظر: سنن سعيد بن منصور ص٦٧ (٦٩).

(٢) انظر: الحاوي ٣١٥/١٠، البيان ٩٧/٩، بداية المجتهد ٣٤٨/٢، شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣١٥، المغني ٧٥/٩-٧٦، المحلى ٣١٦/٨.

(٣) انظر: مصنف عبدالرزاق ٢٧١/١٠، كتاب الفرائض، باب فرض الجد، ومصنف ابن أبي شيبة ٢٦٢/٦، كتاب الفرائض، (٣١٢٤٠، ٣١٢٤١، ٣١٢٤٢).

(٤) انظر: مصنف عبدالرزاق ٢٧١/١٠، كتاب الفرائض، باب فرض الجد، مصنف ابن أبي شيبة ٢٦٢/٦، (٣١٢٤٠، ٣١٢٤١، ٣١٢٤٢)، سنن البيهقي الكبرى ٢٥١/٦، (١٢٢٢٧).

(٥) انظر: المغني ٧٦/٩، الشرح الكبير ٢٧/١٨، كشاف القناع ٢٢١٩/٤-٢٢٢٠، التحقيقات المرضية ص١٥٣.

(٦) انظر: العزيز شرح الوجيز ٤٨٩/٦، العذب الفائض ١١٩/١، التحقيقات المرضية ص١٥٣.

الأخت، وهو لا يسقطها؛ لأنه قد عصبها، والذكر إذا عصب أنثى فأسقطها سقط معها، كالأخ إذا عصب أخته وأسقطها سقط معها، ولذلك لو كان مكان الأخت أخ أسقطه الجد؛ لأنه لم يتعصب بالجد كالأخت، فلهذا المعنى لم يفرض للجد وتسقط الأخت، ولم يجز أن يفرض للأخت ويسقط الجد؛ لأن الجد لا يسقط مع الولد الذي هو أقوى من الأخت، فلم يجز أن يسقط بالأخت، فدعت الضرورة إلى أن يفرض لهما ويعال، ثم لم يجز أن يقر كل واحد منهما على ما فرض له؛ لأن فيه تفضيل الأخت على الجد، والجد كالأخ الذي يعصب أخته، وكل ذكر عصب أنثى قاسمها للذكر مثل حظ الأنثيين[1].

أدلة القول الثالث والرابع:

ولم أجد دليلًا: لهذين القولين، لكن لعل مأخذهم هو نفس أدلة القول الثاني بإعطاء الأخت النصف، وإعطاء الجد السدس، لكنهم أبقوا كل واحد منهما على فرضه؛ لأنهما يرثان بالفرض لا بالتعصيب.

الترجيح:

الذي يترجح - والله أعلم - هو القول الأول، كما سبق في مسألة الجد مع الإخوة[2].

---

(١) انظر: الحاوي ٣١٥/١٠، البيان ٩٨/٩.
(٢) انظر المسألة ص٣٠.

المطلب الثالث

قسمتها على اعتبار أقوال العلماء فيها[(١)]

أولًا: قسمتها على اعتبار القول الأول -الراجح- أن الجد يسقط الإخوة، حتى في الأكدرية:

		٦
١/٢	زوج	٣
١/٣	أم	٢
X	أخت شقيقة	X
١/٦	جد	١

ثانيًا: قسمتها على اعتبار القول الثاني، أن الزوج يأخذ النصف، والأم الثلث، والأخت النصف، والجد السدس، ثم يضم نصف الأخت إلى سدس الجد، فيقسم بينهما للجد ثلثاه، وللأخت ثلثه.

		٣ X ٦/٩		٢٧
١/٢	زوج	٣		٩
١/٣	جدة	٢		٦
١/٢	أخت شقيقة	٣		٤
١/٦	جد	١	٤	٨

ثالثًا: قسمتها على اعتبار القول الثالث، أن الزوج يأخذ النصف، والأخت النصف، والأم السدس، والجد السدس، مع إبقاء نصف الأخت لها، وسدس الجد له.

(١) انظر: الكافي للقرطبي ١٠٦١/٢، شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣١٤، البيان ٩٧/٩-٩٨، روضة الطالبين ٢٥/٦-٢٧، كشاف القناع ٢٢١٩/٤-٢٢٢٠، لباب الفرائض ص٥٨، ١٣٥، ١٣٦، التحقيقات المرضية ص١٥٢.

		٨/٦
٢/١	زوج	٣
٦/١	أم	١
٢/١	أخت شقيقة	٣
٦/١	جد	١

رابعًا: قسمتها على اعتبار القول الرابع، وهو كالقول السابق، إلا أن الأم تأخذ الثلث.

		٩/٦
٢/١	زوج	٣
٣/١	أم	٢
٢/١	أخت شقيقة	٣
٦/١	جد	١

المطلب الرابع
وجه شذوذها عن القاعدة العامة

وجه شذوذ هذه المسألة عن القاعدة العامة[١] من وجهين:

أولًا: أنه لا يفرض للأخوات مع الجد شيء عند زيد ﵁ وموافقيه؛ لأنه يعصبهن كأنه أخ لهن، إلا في هذه المسألة فيفرض لها النصف، وله السدس، وتجمع سهامها إلى سهامه ثم يقتسمان الحاصل على وجه التعصيب للذكر مثل حظ الأنثيين، والقياس عندهم: أن تسقط الأخت، ويأخذ الجد السدس[٢].

(١) المراد: شذوذها على القول الثاني – وهو مرجوح كما سبق – أما على القول الراجح أن الجد يحجب الإخوة فلا شذوذ.

(٢) انظر: الحاوي ١٠/٣١٥-٣١٦، شرح السبط ص١٠٦، نهاية الهداية ص١٣٦، العذب الفائض ص١٢٠، لباب

ثانيًا: أن زيدًا رضي الله عنه، وموافقيه أعالوا في مقاسمة الجد، والأصل عندهم عدم العول في مسائل الجد مع الإخوة بل يسقط الإخوة إذا استغرقت الفروض التركة، ولم يبق في المسألة شيء[1].

مسألتان:

المسألة الأولى: هذه المسألة يلغز بها -على القول الثاني- من عدة أوجه منها:

1. **يقال:** أربعة ورثوا ميتًا، فأخذ أحدهم ثلث المال وانصرف، ثم أخذ الثاني ثلث الباقي وانصرف، ثم أخذ الثالث ثلث باقي الباقي وانصرف، ثم أخذ الرابع الباقي[2].

   والجواب: هي الأكدرية: فإن الزوج يأخذ تسعة، وهي ثلث (٢٧) التركة كاملة، والأم تأخذ ستة، وهي ثلث (١٨) الباقي من التركة بعد التسعة، والأخت تأخذ أربعة، وهي ثلث (١٢) باقي الباقي من التركة، والجد يأخذ ثمانية، وهي الباقي من التركة[3].

2. **ويقال:** أربعة ورثوا ميتًا، فأخذ أحدهم جزءًا من المال، وأخذ الثاني نصف ذلك الجزء، وأخذ الثالث نصف الجزأين، وأخذ الرابع نصف الأجزاء الثلاثة[4].

   والجواب: هي الأكدرية: والذي أخذ منها جزءًا هو الجد أخذ ثمانية، والذي أخذ نصفه هي الأخت أخذت أربعة، والذي أخذ نصف

الفرائض ص٥٨، ١٣٦.

(١) انظر: الحاوي ٣١٥/١٠، العذب الفائض ص١٢٠.

(٢) انظر: شرح الإرجوزة التلمسانية ص٣١٥، الحاوي ٣١٦/١٠، روضة الطالبين ٢٥/٦، شرح السبط ص١٠٧، حاشية البقري ص١٠٧، نهاية الهداية ص١٣٦، المغني ٧٦/٩، الشرح الكبير ٢٨/١٨، كشاف القناع ٢٢٢٠/٤، العذب الفائض ١١٩/٩-١٢٠.

(٣) انظر: العذب الفائض ١٢٠/١.

(٤) انظر: حاشية البقري ص١٠٧، نهاية الهداية ص١٣٦، الشرح الكبير ٢٨/١٨، العذب الفائض ١٢٠/١.

الجزأين هي الأم أخذت ستة، وهي مجموع نصف الثمانية مع نصف الأربعة، والذي أخذ نصف الأجزاء الثلاثة هو الزوج أخذ تسعة، وهي مجموع نصف الثمانية مع نصف الأربعة مع نصف الستة[1].

٣. **ويقال**: أربعة ورثوا ميتًا، فأخذ أحدهم ثلث المال، وأخذ الثاني ثلثي ما أخذه الأول، وأخذ الثالث ثلثي ما أخذه الثاني، وأخذ الرابع الباقي[2].

والجواب: هي الأكدرية: والذي أخذ ثلث المال هو الزوج أخذ تسعة، والذي أخذ ثلثي ما أخذه الأول هي الأم أخذت ستة، وهي ثلثي التسعة، والذي أخذ ثلثي ما أخذه الثاني هي الأخت أخذت أربعة، وهي ثلثي الستة، والذي أخذ الباقي هو الجد أخذ ثمانية، وهي الباقي من المسألة[3].

٤. **ويقال**: حامل جاءت قومًا يقسمون مالًا فقالت: لا تعجلوا فإني حامل فإن ولدتُ ذكرًا فلا شيء له، وإن ولدتُ أنثى فلها تسع المال وثلث تسعه، وإن ولدتُ ولدين فلهما السدس[4].

والجواب: هي الأكدرية: والقوم هم: زوج، وأم، وجد، والحبلى هي زوجة الأب،[5] فإن ولدتْ ذكرًا أخذت الأم الثلث، والزوج النصف فلم يبق بعد أصحاب الفروض إلا السدس، ومن شرط مقاسمة الإخوة للجد ألا تنقصه المقاسمة عن السدس، إذا كان معهم أصحاب فروض، فإذا لم يبق إلا السدس أخذه، وسقط الإخوة، وإن ولدتْ أنثى فهي الأكدرية، تأخذ الأخت أربعة، وهي تُسُع المال ثلاثة، وثلث تُسُعِة واحد، وإن ولدتْ ولدين فإن الأم تأخذ السدس، والزوج النصف، فلم يبق بعد أصحاب

(١) انظر: العذب الفائض ١/١٢٠.
(٢) انظر: العذب الفائض ١/١٢٠.
(٣) انظر: العذب الفائض ١/١٢٠
(٤) انظر: المغني ٦/٧٦، الشرح الكبير ١٨/٢٨، كشاف القناع ٤/٢٢٢٠، العذب الفائض ١/١٢٠.
(٥) انظر: العذب الفائض ١/١٢٠.

الفروض إلا الثلث للجد سدسه، ويقتسم الأخوان السدس الآخر؛ لأن المقاسمة قد تنقص الجد عن السدس.

٥. **ويقال**: امرأة قالت: إني حامل، فإن ولدتُ ذكرًا فلي ثلث المال، وإن ولدتُ أنثى فلي تسعاه، وإن ولدتُ ولدين فلي سدسه(١).

والجواب: هي الأكدرية: والمرأة هي أم الميت الحامل من أبيه المتوفى قبل وفاة ابنه، فإن ولدتْ ذكرًا أخذتْ ثلث المال، ولم تكن المسألة أكدرية، وإن ولدتْ أنثى صارت أكدرية وأخذت الأم الثلث لكنه بعد العول يكون تسعًا المال، وإن ولدتْ ولدين لم تكن أكدرية، لكنهما حجباها من الثلث إلى السدس.

المسألة الثانية: لا تأخذ الأكدرية هذا الحكم - عند من يقول بها - إلا إذا كانت على صورتها المذكورة -زوج، وأم، وأخت شقيقة أو لأب، وجد- أما إذا تغيرت صورتها بأن كان بدل الأخت أخ، فإنه يسقط ويأخذ الجد الباقي، أو كان مع الأخت أخت أخرى، فإنهما يقتسمان الباقي مع الجد للذكر مثل حظ الأنثيين، أو كان في المسألة بنت، فإن الأخت تسقط، والجد يأخذ السدس، أو كان بدل الزوج زوجة، فإن الأخت والجد يقتسمان الباقي، وكذلك إذا فُقِد أحد أركان الأكدرية، فإن لم يكن فيها زوج، فإن الأم تأخذ الثلث، ويقتسم الجد والأخت الباقي، وإن لم يكن فيها جد، فإن الأخت تأخذ فرضها وهو النصف، وتعول المسألة إلى ثمانية، وإن لم يكن فيها أخت فإن الجد يأخذ الباقي وهو السدس، وفي جميع هذه الصور السابقة لا تسمى أكدرية(٢).

---

(١) انظر: المغني ٧٦/٩، الشرح الكبير ٢٨/١٨، كشاف القناع ٢٢٢٠/٤.

(٢) انظر: شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣١٥-٣١٧، الحاوي ٣١٦/١٠، البيان ٩٨/٩-٩٩، العذب الفائض ١٢٠/١- ١٢١، التحقيقات المرضية ص ١٥٤- ١٥٥.

المبحث الخامس

المسألة الشاذة الخامسة: المالكية[1]

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول

صورتها

أن تتوفى امرأة عن: زوج، وأم أو جدة، وإخوة لأم، وأخ لأب فأكثر، وجد[2].

فهي كالمشركة إلا في أمرين:

زيادة: الجد.

يكون فيها بدل الأشقاء، أخ لأب فأكثر[3].

المطلب الثاني

أقوال العلماء فيها

أولًا: القائلون بإسقاط الجد للإخوة مطلقًا يرون إسقاط الإخوة لأب، والإخوة لأم في هذه المسألة؛ لوجود الجد، ويعطون الزوج النصف، والأم أو الجدة السدس، والباقي للجد[4].

---

(١) سبب تسمية هذه المسألة بالمالكية قيل: لأن مالك رحمه الله سئل عنها. انظر: لباب الفرائض ص٥٧، وقيل: لأنه خالف زيدًا ﵁ فيها. انظر: شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٢٢.

(٢) انظر: بداية المجتهد ٣١٥/٢، شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٢٢، التاج والإكليل ٥٨٩/٨، مواهب الجليل ٥٨٩/٨، لباب الفرائض ص٥٧، ١٣٤.

(٣) انظر: شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٢٢، العذب الفائض ١٠٤/١، لباب الفرائض ص ٥٦-٥٧

(٤) انظر: هذا القول وأدلته في مسألة الجد مع الإخوة

ثانيًا: القائلون أن الجد لا يسقط الإخوة من الأبوين، أو الأب.

فهؤلاء اختلفوا في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن الزوج يأخذ النصف، والأم أو الجدة السدس، والجد السدس، والباقي للإخوة لأب[(١)] وهذا هو قول زيد رضي الله عنه[(٢)]، وهو مذهب الشافعية[(٣)]، والحنابلة[(٤)].

وقول مالك غير المشهور[(٥)]، وهو قول أبي يوسف، ومحمد من الحنفية[(٦)].

القول الثاني: أن الزوج يأخذ النصف، والأم أو الجدة السدس، والباقي وهو الثلث يكون للجد، ولا شيء للإخوة لأب، وهذا مذهب مالك المشهور[(٧)].

أدلة القول الأول:

١. أنه لا يوجد من يحجب الإخوة لأب[(٨)].

٢. أن الجد لا يستحق شيئًا إلا شاركه فيه الإخوة ولا يحجبهم؛ لأنه لو لم يكن موجودًا لسقطوا[(٩)]؛ لأنه الآن موجود، فيرثون، قياسًا على ابن الابن وبنت الابن مع البنين، فإن بنت الابن لو لم يكن ابن الابن موجود لسقطت، لكن لما كان موجودًا شاركته في التعصيب[(١٠)].

(١) الإخوة لأم لا يرثون في هذه المسألة؛ لحرمانهم بالجد باتفاق الجميع، وإنما ذكروا في المسألة؛ لأن الخلاف لا يتأتى إلا بوجودهم. انظر: لباب الفرائض ص١٣٥، العذب الفائض ١/١٠٥.

(٢) انظر: شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٢٢.

(٣) انظر: العزيز شرح الوجيز ٦/٤٨٨، العذب الفائض ١/١٠٥.

(٤) انظر: العذب الفائض ١/١٠٥.

(٥) انظر: التاج والإكليل ٨/٥٩٠، مواهب الجليل ٨/٥٨٩، لباب الفرائض ص٥٨، ١٣٥، العذب الفائض ١/١٠٤.

(٦) انظر: العذب الفائض ١/١٠٥.

(٧) انظر: شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٢٣، التاج والإكليل ٨/٥٩٠، مواهب الجليل ٨/٥٨٩، لباب الفرائض ص٥٧، ١٣٥.

(٨) انظر: شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٢٣.

(٩) لأنهم عصبة قد استغرقت الفروض التركة.

(١٠) انظر: العذب الفائض ١/١٠٤.

أدلة القول الثاني:

أن الجد يقول للإخوة لو لم أكن موجودًا لم يكن لكم شيء؛ لأنكم عصبة، وقد استغرقت الفروض التركة، فأنا أختص بما حجبت عنه أولاد الأم، وهو الثلث، فما حجبتهم إلا لآخذ حظهم، لا لتأخذوا منه شيئًا[١].

الترجيح:

الذي يترجح -والله أعلم- هو أن الجد يحجب الإخوة مطلقًا -كما سبق في مسألة الجد مع الإخوة- فعلى هذا يكون القول الثاني وافق الراجح في النتيجة، لكنه لا يوافقه في المسلك.

المطلب الثالث

قسمتها على اعتبار أقوال العلماء فيها[٢]

أولًا: قسمتها على اعتبار قول القائلين بإسقاط الجد للإخوة مطلقًا.

		٦
١/٢	زوج	٣
١/٦	أم	١
ب	جد	٢
X	أخوين لأب	X
X	أخوين لأم	X

(١) انظر: شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٢٣، التاج والإكليل ٨/٥٩٠، مواهب الجليل ٨/٥٨٩، العذب الفائض ١/١٠٤، لباب الفرائض ص٥٧-٥٨.

(٢) شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٢٢، مواهب الجليل ٨/٥٨٩، العذب الفائض ١/١٠٤-١٠٥، لباب الفرائض ص١٣٥

ثانيًا: قسمتها على اعتبار القول الأول عند القائلين أن الجد لا يسقط الإخوة.

١٢ = ٦ X ٢			
٢/١	زوج	٣	٦
٦/١	أم	١	٢
٦/١	جد	١	٢
ب	أخوين لأب	١	٢/١
X	أخوين لأم		X

ثالثًا: قسمتها على اعتبار القول الثاني عند القائلين أن الجد لا يسقط الإخوة، لكنه يسقطهم في هذه المسألة خاصة.

٦		
٢/١	زوج	٣
٦/١	أم	١
ب	جد	٢
X	أخوين لأب	X
X	أخوين لأم	X

المطلب الرابع
وجه شذوذها من القاعدة العامة

وجه شذوذ هذه المسألة عن القاعدة العامة[(١)]: إسقاط الأخ، أو الإخوة من الأب بدون حاجب حقيقي؛ لأن الجد -عند أصحاب هذا القول- ليس له أن يحجب إلا الإخوة من الأم خاصة[(٢)].

(١) المراد: شذوذها على قول مالك المشهور - وإن كان حجب الجد للإخوة مطلقًا هو الراجح - لكن هذه المسألة شذت عند مالك؛ لأن القاعدة عنده: أن لا يحجب الإخوة من الأبوين، أو الأب بالجد.

(٢) انظر: لباب الفرائض ص٥٨، ١٣٥.

المبحث السادس
المسألة الشاذة السادسة: شبه المالكية[1]

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول
صورتها

أن تتوفى امرأة عن: زوج، وأم أو جدة، وإخوة لأم، وأخ شقيق فأكثر، وجد[2].

فهي كالمشركة السابقة، إلا أنه زاد فيها: الجد[3].

المطلب الثاني
أقوال العلماء فيها

الخلاف في هذه المسألة هو نفس الخلاف السابق في مسألة المالكية؛ لأن هذه المسألة مقيسة عليها عند المالكية، إلا أنها تختلف في بعض الأدلة خصوصًا في القول الثاني.

ولذلك نذكر الخلاف باختصار فنقول:

أولًا: القائلون: بإسقاط الجد للإخوة مطلقًا، يرون سقوط الإخوة الأشقاء، والإخوة لأم؛ لوجود الجد[4]

(١) سميت بذلك: لقياسها على مسألة المالكية التي سئل عنها الإمام مالك. انظر: لباب الفرائض ص٥٦ فهي في الصورة كالمالكية، إلا أنه يكون فيها بدل الإخوة لأب: إخوة أشقاء.

(٢) انظر: بداية المجتهد ٢/٣٥١، شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٢١، العذب الفائض ١/١٠٤، لباب الفرائض ص٥٦.

(٣) انظر: شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٢١، شرح الخرشي ص١٠٥-١٠٦، لباب الفرائض ص٥٦-١٣٤

(٤) انظر هذا القول وأدلته في مسألة: الجد مع الإخوة.

ثانيًا: القائلون: أن الجد لا يسقط الإخوة من الأبوين، أو الأب.

اختلفوا في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن الزوج يأخذ النصف، والأم أو الجدة تأخذ السدس، والجد يأخذ السدس، والباقي للإخوة الأشقاء، وهذا قول زيد رضي الله عنه[1]، وهو مذهب الشافعية[2]، والحنابلة[3]، وقول لمالك غير المشهور[4]، وهو قول أبي يوسف، ومحمد من الحنفية[5].

القول الثاني: أن الجد يأخذ الباقي كله، بعد نصيب الزوج، والأم، ولا يأخذ الأشقاء شيئًا، وهذا مذهب مالك المشهور[6].

أدلة القول الأول:

استدلوا: بنفس أدلة القول الأول في مسألة المالكية السابقة[7].

أدلة القول الثاني:

١. أن الجد يقول للأشقاء: لو لم أكن موجودًا -يعني في المشرَّكة- لورثتم بقرابة الأم خاصة، وأنا أحجب كل من يرث من جهة الأم[8].

٢. أن الجد يقول: أنا أحق بكامل الثلث؛ لأنه حق أولاد الأم، وأنا أحجبهم فأكون أولى به، وأنتم إنما شاركتموهم في ثلثهم فيشملكم الحجب[9].

(١) انظر: بداية المجتهد ٢/٣٥١، شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٢١-٣٢٢.

(٢) انظر: العزيز شرح الوجيز ٦/٤٨٨، العذب الفائض ١/١٠٥.

(٣) انظر: العذب الفائض ١/١٠٥.

(٤) انظر: التاج والإكليل ٨/٥٩٠، العذب الفائض ١/١٠٤، لباب الفرائض ص٥٨، ١٣٥.

(٥) انظر: العذب الفائض ١/١٠٥.

(٦) انظر: بداية المجتهد ٢/٣٥١، شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٢٢، التاج والإكليل ٨/٥٩٠، شرح الخرشي ص١٠٥-١٠٦، لباب الفرائض ص ٥٧، ١٣٤.

(٧) انظر: الأدلة في المسألة الشاذة الخامسة: المالكية.

(٨) شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٢٢، شرح الخرشي ص ١٠٥-١٠٦، العذب الفائض ١/١٠٤، لباب الفرائض ص٥٧، ١٣٤.

(٩) انظر: بداية المجتهد ٢/٣٥١، العزيز شرح الوجيز ٦/٤٨٨، العذب الفائض ١/١٠٤.

٣. القياس على المعادَّة؛ لأن الأخ الشقيق يَعُد الأخ لأب على الجد، ثم يأخذ نصيبه؛ لأنه يحجبه[١].

وأجيب: أن الأخوة جهة واحدة، فجاز أن ينوب أخ عن أخ، والأخوة والجُدُودة جهتان مختلفتان، فلا يجوز أن يستحق الجد نصيب الأخ[٢].

الترجيح:

الذي يترجح -والله أعلم- أن الجد يحجب الإخوة مطلقًا -كما سبق- فعلى هذا يكون القول الثاني وافق القول الراجح في النتيجة، و لم يوافقه في المسلك.

المطلب الثالث

قسمتها على اعتبار أقوال العلماء فيها[٣]

أولًا: قسمتها على اعتبار قول القائلين بإسقاط الجد للإخوة مطلقًا.

		٦
١/٢	زوج	٣
١/٦	أم	١
ب	جد	٢
X	أخوين شقيقين	X
X	أخوين لأم	X

(١) انظر: العزيز شرح الوجيز ٦/٤٤٨٨.

(٢) انظر: العزيز شرح الوجيز ٦/٤٤٨.

(٣) انظر: بداية المجتهد ٢/٣٥١، شرح الأرجوزة التلمسانية ص٣٢١- ٣٢٢، العذب الفائض ١/١٠٤-١٠٥، لباب الفرائض ص٥٦-٥٧، ١٣٤.

ثانيًا: قسمتها على اعتبار القول الأول، عند القائلين أن الجد لا يسقط الإخوة.

			٢ X ٦ = ١٢
١/٢	زوج	٣	٦
١/٦	أم	١	٢
ب	جد	١	٢
X	أخوين شقيقين	١	١/٢
X	أخوين لأم	X	X

ثالثًا: قسمتها على اعتبار القول الثاني، عند القائلين أن الجد لا يسقط الإخوة مطلقًا، لكنه يسقطه في هذه المسألة.

		٦
١/٢	زوج	٣
١/٦	أم	١
ب	جد	٢
X	أخ شقيق	X
X	أخوين لأم	X

المطلب الرابع
وجه شذوذها عن القاعدة العامة

وجه شذوذ هذه المسألة عن القاعدة العامة[1]: هو حرمان الأخ، أو الإخوة الأشقاء بدون حاجب حقيقي؛ لأن الجد -عند أصحاب هذا القول- لا يحجب إلا الإخوة من الأم خاصة[2].

(١) المراد شذوذها على قول مالك المشهور - وإن كان حجب الجد للإخوة مطلقًا هو الراجح - لكن هذه المسألة شذت عند مالك؛ لأن القاعدة عنده: ألَّا يحجب الإخوة بالجد. انظر لباب الفرائض ص٥٧.

(٢) انظر: لباب الفرائض ص٥٧، ١٣٤.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله، وصحابته أجمعين... وبعد:

ففي خاتمة هذا البحث أذكر أهم النتائج التي وردت فيه، وهي كما يلي:

١. أن المراد بشذوذ هذه المسألة هو خروجها عن القاعدة، وانفرادها بحكم يخصها تخالف فيه بقية المسائل.

٢. أن مسألة العمرية الأولى، وهي: أن تتوفى امرأة عن: زوج، وأم، وأب قد اختلف فيها العلماء على قولين، والراجح قول الجمهور، أن الأم تأخذ ثلث الباقي بعد فرض الزوج، والأب يأخذ الباقي.

٣. أن مسألة العمرية الثانية وهي: أن يتوفى رجل عن: زوجة، وأم، وأب، قد اختلف فيها العلماء على قولين، والراجح قول الجمهور، أن الأم تأخذ ثلث الباقي بعد فرض الزوجة، والباقي للأب.

٤. أن الجد لا يأخذ حكم الأب في هاتين المسألتين، فتأخذ الأم معه الثلث كاملًا.

٥. إذا كان في هاتين المسألتين جمع من الإخوة، فإن الأم تأخذ سدس كامل المسألة، والأب الباقي؛ لأن الإخوة يحجبون الأم إلى السدس، وإن كانوا لا يرثون على القول الراجح.

٦. أن مسألة المشرَّكة وهي: أن تتوفى امرأة عن: زوج، وأم أو جدة، وإخوة لأم، وأخ شقيق فأكثر، قد اختلف فيها العلماء على قولين، والراجح أن الإخوة لأم ينفردون بالثلث، ويسقط الشقيق، أو الأشقاء؛ لأنهم عصبة، ولم يبق لهم شيء بعد الفروض.

٧. أن أرث الإخوة مع الجد اختلف فيه العلماء على قولين، والراجح أن الجد يسقط الإخوة، كما يسقطهم الأب.

٨. أن مسألة الأكدرية وهي: أن تتوفى امرأة عن: زوج، وأم، وأخت شقيقة أو لأب، وجد، قد اختلف فيها العلماء على أربعة أقوال، والراجح أن الأخت تسقط؛ لحرمانها بالجد، وأن الجد يأخذ الباقي بعد فرضي الزوج، والأم.

٩. أن مسألة المالكية وهي: أن تتوفى امرأة عن: زوج، وأم أو جدة، وإخوة لأم، وأخ شقيق فأكثر، وجد، قد اختلف فيها العلماء، والراجح أن الجد يسقط الإخوة مطلقًا، ويأخذ الباقي بعد فرضي الزوج، والأم أو الجدة.

١٠. أن مسألة شبه المالكية وهي: أن تتوفى امرأة عن: زوج، وأم أو جدة، وإخوة لأم، وأخ لأب فأكثر، وجد، قد اختلف فيها العلماء، والراجح أن الجد يسقط الإخوة مطلقًا، ويأخذ الباقي بعد فرضي الزوج، والأم أو الجدة.

١١. بعد دراسة هذه المسائل الست الملقبة بالشواذ، تبين أن الراجح أنها جارية وفق القواعد العامة، وشذوذها إنما هو على أقوال مرجوحة، إلا في العمريتين الأولى والثانية، فإن الراجح خروجها عن القاعدة العامة لما ذكر في موضعه من الإدلة.

هذا وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا الجهد خالصًا لوجهه الكريم، نافعًا لعباده، وما كان فيه من صواب فهو توفيق من الله وحده، وما كان فيه من خطأ فهو من نفسي، والشيطان، فأستغفر الله وأتوب إليه.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحابته أجمعين.

فهرس المراجع

١. الإجماع، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، تحقيق: صغير أحمد بن محمد حنيف، مكتبة الفرقان، ط. الثانية، ١٤٢٠هـ.

٢. الاختيار لتعليل المختار، لعبدالله بن محمود الموصلي الحنفي، عناية عبداللطيف محمد عبدالرحمن، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٩هـ.

٣. الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، لعلاء الدين علي بن محمد البعلي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.

٤. أعلام الموقعين عن رب العالمين، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، عناية: محمد عبدالسلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط. الثانية، ١٤١٤هـ.

٥. الإقناع لطالب الانتفاع، لموسى بن أحمد الحجاوي، تحقيق: د.عبدالله التركي، دار هجر، ط. الأولى، ١٤١٨هـ.

٦. الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، عناية: محمود مطرجي، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٣هـ.

٧. الإنصاف، لعلي بن سليمان المرداوي، تحقيق: د. عبدالله التركي، دار هجر، ط.الأولى، ١٤١٥هـ.

٨. بداية المجتهد، لمحمد بن أحمد بن رشد القرطبي، دار المعرفة، ط. التاسعة، ١٤٠٩هـ.

٩. البيان في مذهب الإمام الشافعي، ليحيى العمراني الشافعي، تحقيق: قاسم النوري، دار المنهاج.

١٠. التاج والإكليل شرح مختصر خليل، لمحمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، المطبوع مع مواهب الجليل.

١١. التحقيقات المرضية في المباحث الفرضية، لصالح بن فوزان الفوزان، مكتبة المعارف، ط.١٤٠٧هـ.
١٢. التفريع، لعبيد الله بن الحسين بن الجلاب البصري، تحقيق: د. حسين بن سالم الدهاني، دار الغرب، ط. الأولى، ١٤٠٨هـ.
١٣. التلخيص الحبير، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبدالله هاشم اليماني، ط.١٣٨٤هـ.
١٤. الجامع لمسائل أصول الفقه، للأستاذ الدكتور: عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد، ط. الثانية، ١٤٢١هـ.
١٥. حاشية ابن خياط، لأحمد بن محمد بن عمر الزكاري الفاسي، عناية خالد عبدالغني محفوظ، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤٢٥هـ.
١٦. الحاوي الكبير، لعلي بن محمد الماوردي، تحقيق: د. محمود مطرجي، دار الفكر، ط. ١٤١٤هـ.
١٧. روضة الطالبين، لمحيي الدين بن شرف النووي، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط. الثالثة، ١٤١٢هـ.
١٨. سنن البيهقي الكبرى، لأحمد بن حسين البيهقي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، مكتبة دار الباز، ط.١٤١٤هـ.
١٩. سنن الدارقطني، لعلي بن عمر الدارقطني، تحقيق: عبدالله هاشم يماني، دار المعرفة، ط. ١٣٨٦هـ.
٢٠. سنن الدارمي، لعبدالله بن عبدالرحمن الدارمي، تحقيق: فواز زمرلي، وخالد السبع، دار الكتاب العربي، ط الأولى، ١٤٠٧هـ.
٢١. سنن سعيد بن منصور، تحقيق: د. سعد بن عبدالله، دار العصميعي، ط. الأولى، ١٤١٤هـ.
٢٢. شرح الأرجوزة التلمسانية في الفرائض، لأبي الحسن المغيلي، تحقيق: عبداللطيف زكاغ، دار ابن حزم، ط. الأولى، ١٤٣٠هـ.

٢٣. الدر المختار مع شرحه رد المحتار، لمحمد أمين الشهير بابن عابدين، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، وعلي معوض، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٥هـ.
٢٤. شرح الخرشي لفرائض مختصر خليل، لمحمد بن عبدالله الخرشي، المطبوع مع حاشية ابن خياط.
٢٥. شرح الرحبية لسبط المارديني، وحاشية العلامة البقري، عناية: د. مصطفى البغا، دار القلم، ط. الحادية عشرة، ١٤٢٥هـ.
٢٦. الشرح الكبير، لعبدالرحمن بن محمد بن قدامة، تحقيق: د. عبدالله التركي، دار هجر، ط. الأولى، ١٤١٥هـ.
٢٧. الشرح الممتع على زاد المستقنع، لمحمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ.
٢٨. العذب الفائض شرح عمدة الفارض، لإبراهيم بن عبدالله الفرضي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط. الأولى، ١٣٧٢هـ.
٢٩. العزيز شرح الوجيز، لعبدالكريم بن محمد بن عبدالكريم الرافعي، تحقيق: علي محمد معوض، عادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٧هـ.
٣٠. الفصول في الفرائض، لأحمد بن محمد بن الهائم الشافعي، تحقيق: د. عبدالمحسن المنيف، المطابع الأهلية، ط. الأولى، ١٤١٤هـ.
٣١. الفوائد الجلية في المباحث الفرضية، لعبدالعزيز بن عبدالله بن باز، وزارة الشؤون الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، ١٤١٨هـ.
٣٢. القاموس المحيط، لمجد الدين الفيروز آبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط. السادسة، ١٤١٩هـ.
٣٣. الكافي في فقه أهل المدينة، ليوسف بن عبدالله بن عبدالبر القرطبي،

تحقيق: د. محمد الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، ط. الثالثة، ١٤٠٦هـ.
٣٤.الكافي، لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة، تحقيق: عبدالله التركي، دار هجر، ط.الأولى، ١٤١٧هـ.
٣٥.كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس البهوتي، مطابع الفاروق الحديثة، الناشر: مكتبة نزار الباز، ط. الأولى، ١٤١٧هـ.
٣٦.لباب الفرائض شامل للفقه والحساب والعمل، لمحمد الصادق الشطي، دار الغرب الإسلامي، ط. الثالثة، ١٤٠٨هـ.
٣٧.لسان العرب، لابن منظور، عناية: أمين محمد، محمد العبيدي، دار إحياء التراث، ط. الثالثة، ١٤١٩هـ.
٣٨.المبسوط، لمحمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: محمد حسن، دار الكتب العلمية، ط.الأولى، ١٤٢١هـ.
٣٩.مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبدالرحمن بن قاسم، دار عالم الكتب، ط. ١٤١٢هـ.
٤٠.المجموع، لمحيي الدين بن شرف النووي، تكملة: محمد نجيب المطيعي، دار إحياء التراث، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ.
٤١.المحلى، لعلي بن أحمد بن حزم الأندلسي، تحقيق: د.عبدالغفار البنداري، دار الفكر.
٤٢.المختارات الجلية من المسائل الفقهية، لعبدالرحمن بن ناصر السعدي، عناية: ماهر الشبل، دار المنهاج، ط. الأولى، ١٤٣٢هـ.
٤٣.مختصر خليل، لخليل بن إسحاق الجندي المطبوع مع شرحه مواهب الجليل.
٤٤.المستدرك على الصحيحين، لمحمد بن عبدالله الحاكم، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، ط. الأولى، ١٤٠٩هـ.

٤٥.المصباح المنير، لأحمد بن محمد الفيومي المقرئ، عناية: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط. الثانية، ١٤٢٠هـ.
٤٦.مصنف ابن أبي شيبة، لعبدالله بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، ط. الأولى، ١٤٠٩هـ.
٤٧.مصنف عبدالرزاق، لأبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي ط. الثانية، ١٤٠٣هـ.
٤٨.المعجم الأوسط، لأبي القاسم الطبراني، تحقيق: طارق عوض الله، عبدالمحسن الحسيني، دار الحرمين، ط. ١٤١٥هـ.
٤٩. مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الجيل، ط. ١٤٢٠هـ.
٥٠.المغني، لمحمد بن قدامة، تحقيق: د. عبدالله التركي، د. عبدالفتاح الحلو، دار هجر، ط. الثانية، ١٤١٢هـ.
٥١.المقنع، لمحمد بن قدامة، تحقيق: د.عبدالله التركي، دار هجر، ط. الأولى، ١٤١٥هـ.
٥٢.مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لمحمد بن محمد المعروف بالحطاب، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط. الثانية، ١٤٢٨هـ. (وبهامشه: التاج والإكليل).
٥٣.موسوعة الحديث الشريف "الكتب الستة"، إشراف ومراجعة: صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، دار السلام، ط. الثالثة، ١٤٢١هـ.
٥٤.نهاية الهداية إلى تحرير الكفاية، لزكريا بن محمد الأنصاري، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، وأحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ.

فهرس المحتويات

أثر العين
في الفُرقة بين الزوجين
دراسة فقهية

إعداد :
د.أمل بنت محمد بن فالح الصغير
أستاذ الفقه المساعد في كلية الشريعة
جامعة الإمام الإمام محمد بن سعود

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فقد اهتم الإسلام بالنكاح وحث عليه بوصفه رابطًا قويًّا يكفل حقوق الأزواج، ولذا وصفه الله تعالى بالميثاق الغليظ في قوله سبحانه: ﴿وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾ [النساء:٢١]، ولما كان استمرار العصمة الزوجية مطلبًا شرعيًّا كان لزامًا محافظة الزوجين على هذا العقد والميثاق الغليظ.

ولعظم هذه الرابطة لم يشرع الله تعالى انفكاكها بالطلاق أو الفسخ إلا في حال تعذر استمرار الحياة بين الزوجين، لكن مقتضى حال الناس في هذا العصر أدى إلى التساهل في إيقاع الطلاق، ولعل سبب ذلك يعود إلى الجهل بالأحكام، وعدم تقدير الحياة الزوجية، وفهم مقاصد النكاح، كما أراد الشارع منها.

من هنا كانت فكرة الوقوف على أحد هذه الأسباب، ودراسة حكم الفرقة به، من خلال هذا البحث الذي هو بعنوان: (أثر العين في الفرقة بين الزوجين..دراسة فقهية).

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١. اختلاف الناس في حقيقة العين وحكمها، وكثرة الخوض فيها، فمنهم

من ينكرها، ومنهم من يبالغ في نسبة كل ضرر إليها، ومنهم من توسط في ذلك؛ مما يستدعي بحث المسألة من الناحية الشرعية.

٢. كثرة وقوع الطلاق في العصر الحاضر والتساهل فيه، خاصة من حديثي العهد بالزواج لأسباب قد تكون ظاهرة أو غير ظاهرة بحجة العين.

٣. الحاجة إلى معرفة حكم هذه المسألة بتفصيلاتها، وتأصيلها التأصيل الشرعي، وحصرها في بحث مستقل، حيث لم تفرد ببحث مع كثرة السؤال عنها، وحاجة الناس إلى معرفة حكمها.

الهدف من البحث:

يهدف هذا البحث إلى بيان حقيقة العين، وحكم الفرقة بسبب العين وحالات المعيون وأحكامها، وتأصيلها التأصيل الشرعي.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتحري لم أجد من أفرد هذا الموضوع ببحث مستقل، وغاية ما وجدته بحوث مشابهة، مثل:

١. بحث: (أحكام الإصابة بالعين) وهو بحث تكميلي مقدم لنيل درجة الماجستير بقسم الفقه المقارن في المعهد العالي للقضاء، للباحث: عبدالله المهوس، وقد ذكر فيه أحكام العين العامة وبعض الأحكام المتعلقة بالعائن، ولم يذكر الباحث مايتعلق بالمعيون.

٢. بحث: (حكم طلاق المسحور في الفقه الإسلامي) بحث علمي منشور، إعداد: أ.د.عبدالله آل سيف، وقد بيّن فيه حكم السحر وأنواعه وحقيقته، وحكم طلاق المسحور وما يشتبه به، والسحر يختلف عن العين، وإن كان قد يتفق معها في بعض الحالات، وهذا مما يبرز أهمية الكتابة في هذا الموضوع.

٣. بحث: (أحكام المريض النفسي في الفقه الإسلامي) رسالة دكتوراه بقسم الفقه في كلية الشريعة، إعداد: د.خلود المهيزع، وقد تناولت الباحثة ضمن مسائل البحث مسألة: حكم طلاق المريض النفسي في ثلاثة فروع، لكن المعيون يختلف عن المريض النفسي، من حيث حقيقته وحالاته وعلاجه، ومن ثم أحكامه.

خطة البحث:

يتكون البحث: من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

المقدمة، وفيها: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة، وخطة البحث، والمنهج المتبع فيه.

التمهيد: في التعريف بمصطلحات البحث، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف العين وحقيقتها وحكمها، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: تعريف العين في اللغة والاصطلاح.

المسألة الثانية: حقيقة العين وأنواعها.

المسألة الثالثة: حكم العين وطرق إثباتها.

المطلب الثاني: تعريف الفرقة، وأنواعها، والأصل في مشروعيتها، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الفرقة في اللغة والاصطلاح.

المسألة الثانية: أنواع الفرقة والفرق بينها.

المسألة الثالثة: الأصل في مشروعية الفرقة.

المبحث الأول: طلاق المعيون وحكمه، وفيه مطالب:

المطلب الأول: الفرق بين المعيون وما يشبهه من حالات، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الفرق بين المعيون والمكره.

المسألة الثانية: الفرق بين المعيون والغضبان.

المسألة الثالثة: الفرق بين المعيون والمسحور.

المسألة الرابعة: الفرق بين المعيون والمريض.

المسألة الخامسة: الفرق بين المعيون والمجنون.

المطلب الثاني: التكييف الفقهي لحكم طلاق المعيون.

المطلب الثالث: حالات المعيون وأحكامها.

المبحث الثاني: فسخ عقد النكاح بسبب العين، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حق المرأة في الفسخ من زوجها المعيون، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: حق الخيار للمرأة في حال وجود العين بعد العقد وقبل الدخول والوطء.

المسألة الثانية: حق المرأة في الفسخ في حال وجود العين بعد الدخول والوطء.

المطلب الثاني: حق الزوج في الفسخ لإصابة زوجته بالعين.

الخاتمة: وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

فهرس الموضوعات.

منهج البحث:

الاعتماد على المصادر المعتبرة في الفقه مع الاطلاع والاستفادة من كتب المعاصرين.

تصوير المسألة إذا احتاجت إلى تصوير وضرب الأمثلة في ذلك.

ذكر الأقوال في المسألة إذا كانت محل خلاف مع الاقتصار على المذاهب الفقهية الأربعة مع ذكر الأدلة والمناقشات والترجيح وأسبابه.

عند التوثيق أقتصر على ذكر المرجع مع الجزء والصفحة مسبوقا بكلمة(ينظر) إذا لم يكن النقل بين علامتي تنصيص، مع إضافة اسم المؤلف إذا كان المرجع من الكتب المعاصرة.

عزو الآيات لسورها من القرآن الكريم مع بيان رقم الآية.

تخريج الأحاديث والآثار من مصادرها الأصيلة.

التعريف بالمصطلحات الواردة في البحث والكلمات الغريبة إن وجدت.

هذا، وأسأل الله تعالى التوفيق والسداد في القول والعمل، وأن يتجاوز عمَّا حصل في البحث من جوانب التقصير والزلل، والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد
التعريف بمصطلحات البحث

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
تعريف العين وحقيقتها وحكمها

وفيه مسائل:

المسألة الأولى
تعريف العين في اللغة والاصطلاح:

العين في اللغة: تطلق على عدة معان منها[(١)]:

- حاسة البصر والرؤية، والجمع منها: أعيان وأعين.
- ينبوع الماء الذي يقع من الأرض ويجري، والجمع: أعين وعيون.
- وتطلق على العين التي يُبعث بها ليتجسس الخبر، ويسمى: ذا العينين.
- العين: النقد، يقال: اشتريت بالدين أو العين.
- وعين الشيء: نفسه، ومنه يقال: أخذت مالي بعينه.
- والعين: أن تصيب الإنسان عين، من عان الرجل يعينه عينًا، فهو عائن، والمصاب مَعين ومعيون.

(١) ينظر: لسان العرب (٩/٥٠٤ – ٥٠٥)مادة: عين، والقاموس المحيط ص١٥٧٢ مادة:عين.

العين في الاصطلاح:

التعريف الاصطلاحي لا يخرج عن المعنى الأخير في التعريف اللغوي، فعرفها الإمام ابن القيم -رحمه الله- بأنها: سهام تخرج من نفس الحاسة والعائن نحو المحسود والمعين، تصيبه تارة وتخطئه تارة[1].

وعرفها الحافظ ابن حجر -رحمه الله- بأنها: نظر باستحسان مشوب بحسد من خبيث الطبع، يحصل المنظور منه ضرر[2].

وعُرفت بأنها: نظرة إعجاب مصحوبة بحسد تصدر من شخص، فتورث مرضًا بالمحسود[3].

وقال الشيخ ابن عثيمين -رحمه الله- في تعريفها: هي نظرة من حاسد، نفسه خبيثة، تتكيف بكيفية خاصة فينبعث منها ما يؤثر على المصاب[4].

فالتعريفات السابقة متقاربة والمتأمل فيها يلحظ الاتفاق بأنها: تصدر من حاسد، لذا أمر الله تعالى نبيه محمدًا ﷺ بالاستعاذة من الحاسد في قوله تعالى: ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ [الفلق:٥].

لكن قد تصدر العين من إعجاب بدون حسد، لذا يمكن أن يقال في التعريف: نظرة إعجاب أو حسد تصدر من شخص لآخر بدون تبريك فيحصل منها الضرر.

قال الإمام ابن القيم -رحمه الله- في التفريق بين العين والحاسد: «والعاين والحاسد يشتركان في شيء، ويفترقان في شيء، فيشتركان في أن كل واحد منهما تتكيف نفسه، ويتوجه نحو من يريد أذاه، فالعائن تتكيف نفسه عند

---

(١) زاد المعاد (١٦٧/٤).

(٢) فتح الباري (٢٠٠/١٠).

(٣) الموسوعة الفقهية الميسرة لقلعه جي (١٤٥٢/٢).

(٤) القول المفيد على كتاب التوحيد (٩٧/١).

مقابلة المعين ومعاينته، والحاسد يحصل له ذلك عند غيبة المحسود وحضوره أيضًا، ويفترقان في أن العائن قد يصيب من لا يحسده من جماد أو حيوان أو زرع أو مال، وإن كان لا يكاد ينفك من حسد صاحبه... والمقصود: أن العائن حاسد خاص، فكل عائن حاسد ولابد، وليس كل حاسد عائنًا، فإذا استعاذ من شر الحسد دخل فيه العين، وهذا من شمول القرآن وإعجازه»[1].

المسألة الثانية

حقيقة العين وأقسامها، وفيها فرعان:

الفرع الأول: حقيقة العين وتأثيرها على المعيون:

حقيقة العين:

العين لها حقيقة، فهي حق ثابت شرعًا وحسًّا، ومذهب أهل السنة والجماعة[2] على إثبات حقيقتها والإصابة بها، والأدلة على ذلك في القرآن الكريم والسنة النبوية، ومنها:

١. قوله تعالى: ﴿وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَيُزۡلِقُونَكَ بِأَبۡصَٰرِهِمۡ لَمَّا سَمِعُواْ ٱلذِّكۡرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُۥ لَمَجۡنُونٞ﴾ [القلم:٥١].

قال بعض المفسرين: ليزلقونك بأبصارهم: لينفذونك ويعينونك بأبصارهم، بمعنى يحسدونك، لبغضهم إياك، لولا وقاية الله لك، وحمايته إياك منهم[3].

قال الحافظ ابن كثير -رحمه الله-: «وفي هذه الآية دليل على أن العين إصابتها وتأثيرها حق بأمر الله عز وجل»[4].

---

(١) بدائع الفوائد (٢/٢٣١، ٢٣٣).

(٢) نقل الاتفاق الإمام النووي في شرح صحيح مسلم (١٤/١٧١)، والإمام ابن القيم في زاد المعاد (٤/١٦٥ - ١٦٦)، والحافظ ابن حجر في فتح الباري (١٠/٢٠٣)، وينظر: فتاوى اللجنة الدائمة (١/٢٧٣)، فتوى رقم (٦٣٨٧).

(٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم (٤/٦٣٩)، والجامع لأحكام القرآن (٩/٣٦٠).

(٤) تفسير القرآن العظيم (٤/٦٣٩).

٢. قوله تعالى في سياق قصة يوسف عليه السلام إخبارًا عن يعقوب عليه السلام: ﴿ وَقَالَ يَٰبَنِيَّ لَا تَدۡخُلُواْ مِنۢ بَابٖ وَٰحِدٖ وَٱدۡخُلُواْ مِنۡ أَبۡوَٰبٖ مُّتَفَرِّقَةٖۖ وَمَآ أُغۡنِي عَنكُم مِّنَ ٱللَّهِ مِن شَيۡءٍۖ إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۖ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُۖ وَعَلَيۡهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ ﴾ [يوسف:٦٧].

قال الحافظ ابن كثير -رحمه الله-: «إنه أمرهم بذلك كما قال غير واحد من السلف، لأنه خشي عليهم العين، وذلك لأنهم كانوا ذوي جمال وهيئة حسنة ومنظر وبهاء، فخشي عليهم أن يصيبهم الناس بعيونهم، فإن العين حق، تستنزل الفارس عن فرسه»[١].

٣. قوله تعالى: ﴿ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ﴾ [الفلق:٥].

فلما كان الحاسد أعم من العائن، كانت الاستعاذة منه استعاذة من العائن[٢].

٤. قول النبي صلى الله عليه وسلم: «العين حق»[٣]، وزاد الإمام مسلم من رواية ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «العين حق، ولو كان شيء سابق القدر سبقته العين، وإذا استغسلتم فاغسلوا»[٤].

قال الحافظ ابن حجر -رحمه الله-: «أي الإصابة بالعين شيء ثابت موجود»[٥].

٥. حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «أمرني النبي صلى الله عليه وسلم -أو أمر- أن يسترقى من العين»[٦].

---

(١) تفسير القرآن العظيم (٢/٧٤٩).

(٢) زاد المعاد (٤/١٦٧).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الطب، باب: العين حق، حديث رقم (٥٧٤٠)، ومسلم كتاب: السلام، باب: الطب والمرض والرقي.حديث رقم (٢١٨٧)

(٤) أخرجه الإمام مسلم في الصحيح، كتاب: السلام، باب: الطب والمرض والرقى، حديث رقم(٢١٨٨).

(٥) فتح الباري (١٠/٢٠٣).

(٦) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: الطب، باب: رقية العين، حديث رقم (٥٧٣٨)، ومسلم كتاب: السلام، باب: استحباب الرقية من العين والنملة والحمة.حديث رقم (٢١٩٥)

وفي هذا الحديث مشروعية الرقية لمن أصابه العين، مما يدل على أن الشخص قد يصاب بها.

فهذه النصوص ونحوها كثير، دالة على أن العين لها حقيقة ثابتة، والواقع مشاهد في ذلك، ولم ينكر حقيقتها إلا طوائف من المبتدعة كما ذكر ذلك الإمام ابن القيم -رحمه الله- في قوله: «فأبطلت طائفة ممن قلّ نصيبهم من السمع والعقل أمر العين، وقالوا: إنما ذلك أوهام لا حقيقة لها، وهؤلاء من أجهل الناس بالسمع والعقل، وأبعدهم معرفة عن الأرواح والنفوس، وصفاتها وأفعالها وتأثيرها، وعقلاء الأمم على اختلاف مللهم ونحلهم لا تدفع أمر العين ولا تنكره»[(١)].

وكذلك قال الإمام النووي -رحمه الله- في الرد على الطوائف المنكرة للعين: «والدليل على فساد قولهم أن كل معنى ليس مخالفًا في نفسه، ولا يؤدي إلى قلب حقيقة ولا إفساد دليل، فإنه من مجوزات العقول، إذا أخبر الشرع بوقوعه وجب اعتقاده، ولا يجوز تكذيبه، وهل من فرق بين تكذيبهم بهذا وتكذيبهم بما يخبر به من أمور الآخرة»[(٢)].

تأثيرها على المعيون:

العين لها تأثير بإذن الله تعالى الكوني القدري لا إذنه الشرعي، وهو ثابت فعلًا وواقع في الناس كثبوت حقيقتها[(٣)].

قال العلامة ابن القيم -رحمه الله-: «وتأثير الحاسد في أذى المحسود أمر لا ينكره إلا من هو خارج عن حقيقة الإنسانية، وهو أصل الإصابة بالعين، فإن النفس الخبيثة الحاسدة تتكيف بكيفية خبيثة وتقابل المحسود، فتؤثر فيه بتلك الخاصية»[(٤)].

---

(١) زاد المعاد (٤/١٦٥).
(٢) شرح صحيح مسلم (١٤/١٧١).
(٣) ينظر: زاد المعاد (٤/١٦٦)، وفتح الباري (١٠/٢٠٠)، وشرح صحيح مسلم (١٤/١٧١)، وفتاوى اللجنة الدائمة (١/٢٧٠).
(٤) زاد المعاد (٤/١٦٦).

ومما يدل على ذلك:

١. الأحاديث السابقة في إثبات حقيقة العين كحديث عائشة رضي الله عنها: «أمرني النبي صلى الله عليه وسلم -أو أمر- أن يسترقى من العين»[(١)].

٢. حديث عمران بن حصين رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا رقية إلا من عين أو حمة»[(٢)].

٣. قال الإمام البغوي -رحمه الله-: «ولم يرد به نفي جواز الرقية في غيرهما، بل تجوز الرقية بذكر الله في جميع الأوجاع، ومعنى الحديث: لا رقية أولى وأنفع منهما»[(٣)].

٤. عن جابر رضي الله عنه مرفوعًا: «أكثر من يموت بعد قضاء الله وقدره بالنفس»[(٤)]، قال الراوي يعني بالعين[(٥)].

وهذا يدل على حصول التأثير بالعين بالضرر على المعيون، والتأثير قد يكون بالاتصال أو بالمقابلة، أو بالرؤية، وقد يكون بالوصف، فتؤثر نفسه فيه وإن لم يره، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَٰرِهِمْ لَمَّا سَمِعُواْ ٱلذِّكْرَ﴾ [القلم:٥١].

الفرع الثاني: أقسام العين:

تنقسم العين باعتبارات مختلفة إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود في السنن، كتاب: الطب، باب: تعليق التمائم حديث رقم (٣٨٨٤)، والترمذي في السنن، أبواب الطب، باب ما جاء في الرخصة بذلك، حديث رقم (٢٠٥٧)، وابن ماجة في السنن، كتاب: الطب، باب: ما رخص فيه من الرقى، حديث رقم (٣٥١٣)، والإمام أحمد في المسند (٢١٣/١٩)، (قال الألباني: صحيح)، وإسناده صحيح على شرط مسلم، والنسائي في كتاب: الطب، باب: ما يقرأ على من أصيب بالعين، رقم (١٠٨٠٦).

(٣) شرح السنة (١٢/ ١٦٢).

(٤) أخرجه أبو داود الطيالسي حديث رقم (١٨٦٨)، قال البزار: «حدثنا محمد بن معمرحدثنا أبوداود به، وقال: لانعلمه إلا بهذا الإسناد»،ينظر: المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، وقال الحافظ ابن حجر في الفتح (١٩٧/١٠)، «وسنده حسن» وحسنه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٣٧٢/٢).

(٥) فتح الباري (٢٠٠/١٠).

القسم الأول: من حيث جهة العائن.

القسم الثاني: من حيث القصد.

القسم الثالث: من حيث السبب.

أولًا: من حيث جهة العائن[١]، وتنقسم إلى قسمين:

١. عين إنسية.

والمراد بها: أن يكون العائن من الإنس، سواء أكان مسلمًا أو كافرًا.

٢. عين جنية.

والمراد بها: أن يكون العائن من الجن.

وقد صح عن أم سلمة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى في بيتها جارية في وجهها سفعة[٢] فقال: «استرقوا لها، فإن بها النظرة»[٣].

قال الإمام البغوي -رحمه الله-: «وأراد النظرة: العين، يقول: بها عين أصابتها من نظر العين، وقيل: عيون الجن أنفذ من أسنة الرماح»[٤].

ثانيًا -أقسامها من حيث القصد:

وتنقسم إلى قسمين:

١. أن يكون العائن متعمدًا.

وهذا غالبًا ما يكون سببه العداوة والحسد وتمني زوال النعمة عن المحسود.

(١) ينظر: زاد المعاد (١٦٤/٤)، وكتاب: علاج العين بالصور، للفليكاوي ص١٣ - ١٤.

(٢) السفعة: بفتح السين وسكون الفاء: الصفرة، وقيل: السواد مع لون آخر، ينظر: لسان العرب (٢٨٠/٦) مادة: سفع.

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: الطب، باب: رقية العين، حديث رقم (٥٧٣٩)، ومسلم، كتاب: السلام، باب: استحباب الرقية من العين والنملة والحمة. حديث رقم (٢١٩٧).

(٤) شرح السنة (١٢/ ١٦٣).

٢. أن تكون العين بغير إرادة العائن.

وهذه غالبًا ما يكون سببها الإعجاب ولو بغير حسد، أو قد يكون الشخص بطبعه، وهذه قد تكون من الشخص لنفسه أو من رجل محب، لذا ينبغي للذي يعجبه شيء أن يبادر إلى الدعاء بالبركة.

ثالثًا -أقسام العين من حيث السبب والتأثير:

وهذا التقسيم يمكن أن يندرج تحت التقسيم السابق، وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١. العين المعجبة:

وهي التي يكون سببها الإعجاب، ولو من غير حسد فتكون من غير قصد غالبًا، قال الحافظ ابن حجر -رحمه الله-: «إن العين تكون مع الإعجاب ولو بغير حسد، ولو من الرجل المحب ومن الرجل الصالح، وأن الذي يعجبه الشيء ينبغي أن يبادر إلى الدعاء للذي يعجبه بالبركة، ويكون ذلك رقية منه»[1].

قال تعالى: ﴿ وَلَوْلَآ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِۚ إِن تَرَنِ أَنَا۠ أَقَلَّ مِنكَ مَالًا وَوَلَدًا ﴾ [الكهف:٣٩].

وقال النبي ﷺ لعامر بن ربيعة في حديث سهل بن حنيف: «علام يقتل أحدكم أخاه؟! ألاّ بركت، اغتسل له»[2] الحديث.

٢. العين الحاسدة:

وهي التي يكون أصلها من الحسد، وهو تمني زوال النعمة عن المحسود، فالنفس الحاسدة تقابل المحسود، فتؤثر فيه على اختلاف في قوة التأثير،

(١) فتح الباري (١٠/٢٠٥).

(٢) أخرجه الإمام مالك في الموطأ، كتاب العين، باب: الوضوء من العين، حديث رقم ٧٣٤، ورجاله ثقات، والإمام أحمد في المسند، باب: حديث سهل بن حنيف، قال المحقق: «حديث صحيح»، وابن ماجة في السنن، كتاب: الطب، باب: العين، حديث رقم (٣٥٠٩)، وسيأتي ذكر الحديث كاملاً في المطلب التالي.

لذا أمر الله تعالى بالاستعاذة من شر الحاسد إذا حسد، قال الإمام ابن القيم -رحمه الله-: «قد يكون الرجل في طبعه الحسد، وهو غافل عن المحسود، لاه عنه، فإذا خطر على ذكره وقلبه انبعث نار الحسد من قلبه إليه ووجهت إليه سهام الحسد من قبله، فيتأذى المحسود بمجرد ذلك، فإن لم يستعذ بالله، ويتحصن به، ويكون له أوراد من الأذكار والدعوات، والتوجه إلى الله، والإقبال عليه، بحيث يدفع عنه من شره بمقدار توجهه وإقباله على الله، وإلا ناله شر الحاسد»(١).

٣. العين القاتلة:

وهي العين التي تُشتد كيفيتها وتقوى حتى تؤثر في المعيون، وتؤذيه فتقتله، فصاحبها يكون قاصدًا بذلك الضرر، قال تعالى: ﴿وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَيُزۡلِقُونَكَ بِأَبۡصَٰرِهِمۡ لَمَّا سَمِعُواْ ٱلذِّكۡرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُۥ لَمَجۡنُونٞ﴾ [القلم:٥١].

قال ابن قتيبة وطائفة في تفسير الآية: «وإنما أراد أنهم ينظرون إليك إذا قرأت القرآن نظرًا شديدًا يكاد يسقطك»(٢).

وكما ورد في حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه السابق: «أكثر من يموت بعد قضاء الله وقدره بالنفس»(٣).

المسألة الثالثة

حكم العين، وطرق إثباتها، وفيها فرعان:

الفرع الأول: حكم العين:

العين محرمة، لما في ذلك من الضرر والأذى للمسلم، ومن يتعمد إصابة الناس بعينه فهو آثم(٤).

(١) بدائع الفوائد (٢/٢٢٩).
(٢) فتح القدير للشوكاني (٥/٣٣١).
(٣) سبق تخريجه.
(٤) ينظر: زاد المعاد (٤/١٦٨)، وفتح الباري (١٠/٢٠٥)، وفتاوى اللجنة الدائمة (١/٥٤٧)، وقد اختلف في جريان =

والأدلة على تحريم الضرر وإيذاء الناس والنهي عن الحسد من القرآن الكريم والسنة النبوية كثيرة، ومنها:

١. قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾ [الأحزاب:٥٨].

٢. قول النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[١].

ففي الحديث نهي عام عن الضرر، فيشمل النهي عن ضرر الإنسان بنفسه وبغيره.

٣. عموم النصوص الدالة على تحريم الحسد، والحسد أحد أسباب العين، ومن ذلك: حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا»[٢]، والنهي هنا للتحريم.

فالواجب على من ظن من نفسه أنه يصيب بالعين، أن يتقي الله ويتجنب ما يفضي به إلى ذلك بأن يكثر من ذكر الله، ويبارك للناس، ولا يحسدهم على ما آتاهم الله من فضله، فإنه إذا حسدهم فكأنما يعترض على ربه، وذلك خسران مبين.

ولا يخفى على عاقل ما للعين من خطر وضرر على الأفراد والجماعات، والوقائع والشواهد على ضرر العين أكثر من أن تحصر، وأشهر من أن تذكر[٣].

= القصاص بذلك، فقال القرطبي:» لو أتلف العائن شيئًا ضمنه، ولو قتل فعليه القصاص أو الدية إذا تكرر ذلك منه، بحيث يصير عادة وهو في ذلك كالساحر عند من لا يقتله كفرًا،» ونقل ابن بطال عن بعض أهل العلم: أنه ينبغي للإمام منع العائن إذا عرف بذلك من مداخلة الناس، وأن يلزم بيته، قال النووي: «وهذا القول صحيح متعين، لا يعرف عن غيره تصريح بخلافه». قال شيخ الإسلام -رحمه الله-: «ثم هذا الحسد -أي المذموم- إن عمل بموجبه صاحبه كان ظالمًا متعديًا مستحقًا للعقوبة إلا أن يتوب» مجموع الفتاوى (١٠/١٢١).

(١) أخرجه ابن ماجة في السنن، كتاب: الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره، حديث رقم (٥٣٤٠)، والإمام مالك في الموطأ، كتاب: الأقضية، باب: القضاء في المرفق، حديث رقم (٦٠٠)، وقال الألباني في الإرواء: «حديث صحيح».

(٢) أخرجه الإمام مسلم في الصحيح، كتاب: البر والصلة والأدب، باب: النهي عن التحاسد والتباغض والتدابر، حديث رقم (٢٥٥٩).

(٣) ينظر: الإصابة بالعين حقيقتها وأسبابها، للشايع ص٩، ومقال: المرض العصري: العين، للزهراني، موقع صيد الفوائد.

الفرع الثاني: طرق إثبات العين:

للعين أعراض وعلامات تدل على الإصابة بها، وهي غالبًا تكون كمرض من الأمراض العضوية، إلا أنها لا تستجيب إلى علاج الأطباء[1]، وقد تسبب المشكلات الزوجية أو الاجتماعية أو المادية وكثير من المصائب، كيف وقد قال النبي ﷺ: «أكثر من يموت من أمتي بعد قضاء الله وقدره بالعين»[2]، فما دون الموت من المصائب أولى من أن تلحق بالعين.

والذي يغلب على الظن أن هذه الأعراض تكون من أثر عين معجبة أو حاسد إذا لم يكن لها أثر حسي، ولا سبب ملموس بعد التشخيص والبحث عن الأسباب[3].

وعلى هذا فلمعرفة العائن وإثبات الإصابة بها طرق، هي:

١. وجود العلامات مع عرض العائن على أهل الخبرة الثقات من الرقاة.

قال العلامة ابن القيم -رحمه الله-: «فلله كم من قتيل، وكم من سليب، وكم من معافى عادي مضني على فراشه، يقول طبيبه: لا أعلم داءه فصدق ليس هذا الداء من علم الطبائع، هذا من علم الأرواح وصفاتها وكيفياتها ومعرفة تأثيراتها في الأجسام والطبائع وانفعال الأجسام عنها وهذا علم لا يعرفه إلا خواص الناس»[4].

وخواص الناس هم أهل الخبرة في ذلك، فإذا غلب على ظنهم مع

---

(١) هذه العلامات مثل: «الصداع، صفرة الوجه، وكثرة التعرق، قلة النوم أو كثرته، وضعف الشهية، وخفقان القلب،وخوف غير طبيعي وغضب وانفعال شديدان ونحوهما»، وقد توجد هذه العلامات أو بعضها حسب قوة العين وكثرة العائنين، والعين تفرق بين الزوجين وبين الأخ وأخته، وتسبب المشكلات والقطيعة، ينظر كتاب: كيف تعالج مريضك، للسدحان ص٢٣، ٣٠، وكتاب: العين أحكام وتنبيهات، للحدادي ص٣، وكتاب: علاج العين بالصور، للفليكاوي ص٢٤ – ٢٥.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) ينظر: فتوى د. عبدالكريم الخضير في موقع طريق الإسلام www.Islamway.net، وكتاب: كيف تعالج مريضك للسدحان ص٢٣.

(٤) بدائع الفوائد (٢/ ٢٣٠).

وجود العلامات وبعد القراءة أن الشخص مصاب بالعين، فهذه طريقة لإثبات العين، وعلى المعيون حينئذ أن يرقي نفسه إن استطاع أو يرقيه من يثق بدينه وعلمه، والقرآن شفاء لكل مرض.

٢. معرفة العائن وذلك إما بسماعه أو إقراره، كما في حديث سهل بن حنيف لما رآه عامر بن ربيعة يغتسل، فقال: والله ما رأيت كاليوم ولا جلد مخبأة! قال: فلُبط سهل، فأتى رسول الله ﷺ عامرًا، فتغيظ عليه وقال: علام يقتل أحدكم أخاه؟! ألاّ بركت، اغتسل له»، وفي رواية أنه قال: «إن العين حق، توضأ له»[١].

وفي هذه الحالة يرشد المعيون بالأخذ من وضوء العائن أو أمره بالاغتسال.

٣. هناك طرق يُستأنس بها، ولا تدل دلالة قطعية على وجود العين -كما لا تدل العلامات السابقة دلالة قطعية، وإنما هي ظنية، ولا نستطيع إثباتها إلا بالرقية الشرعية من أهل الخبرة الثقات- من هذه الطرق: أن ينقل له أو يسمع وصفًا بدون تبريك، أو يرى في المنام رؤيا تدل على العائن أو يحس بتكدر من بعض الأشخاص دون سبب واضح، قال الشيخ السدحان: «وهذه الطرق ظنية لا يقطع بها، ولكن يُستأنس بها مع إحسان الظن في الجميع»[٢].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) كيف تعالج مريضك ص٢٩، وللاستزادة في علاج المصاب بالعين، ينظر: زاد المعاد (٤/١٦٨- ١٧١).

المطلب الثاني

تعريف الفُرقة، وأنواعها، والأصل في مشروعيتها، وفيه مسائل:

المسألة الأولى

تعريف الفُرقة في اللغة والاصطلاح:

الفُرقة: بضم الفاء: اسم من فارق الشيء مفارقة وفراقًا: باينه، فالفاء والراء والقاف أصل صحيح، يدل على تمييز وتفريق بين الشيئين، وتفارق القوم فارق بعضهم بعضًا، وفارق فلان امرأته مفارقة، وفراقًا: باينها، والفرق: الفصل بين الشيئين، ومنه قوله تعالى: ﴿فَٱلْفَٰرِقَٰتِ فَرْقًا﴾ [المرسلات:٤].

والفرقة بكسر الفاء: طائفة من الناس[١].

الفُرقة في الاصطلاح:

لا يخرج معنى الفُرقة الاصطلاحي عن المعنى اللغوي، فالفُرقة هنا تطلق ويراد بها: انحلال عقد الزواج[٢].

ولفظ الافتراق والتفرق استعمله الفقهاء في الانفصال بالأبدان، ولفظ التفريق يستعمله الفقهاء في الفصل بين الزوجين بحكم القاضي، والفصل بين أجزاء المبيع بقبول بعضها ورد بعضها[٣].

وعرفت الفُرقة بأنها: انفصال الزوجين بانحلال عقد الزواج، سواء كانت بطلاق أم بغيره[٤].

وقيل: انتهاء عقد الزواج بسبب من الأسباب التي توجب انتهاءه[٥].

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة ص٨٣٣ مادة: فرق، ولسان العرب (١٠/٢٤٤) مادة:فرق.

(٢) ينظر: الموسوعة الفقهية لقلعه جي ص١٥١٦، والقاموس الفقهي لسعدي أبو جيب ص٢٨٤.

(٣) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٥/٢٧٨).

(٤) ينظر: المنثور في القواعد (٢/١٥٥ - ١٥٦).

(٥) الأحوال الشخصية في التشريع الإسلامي للغندور ص٢٩٥.

المسألة الثانية

أنواع الفُرقة والفرق بينها، وفيها فرعان:

الفرع الأول: أنواع الفُرقة:

الفُرقة بالمعنى الاصطلاحي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١. الطلاق:

وهو في الاصطلاح: رفع قيد النكاح في الحال أو في المآل بلفظ مخصوص[١].

وقيل: إزالة عصمة الزوجة بصريح لفظ، أو كناية ظاهرة، أو بلفظ ما مع نية[٢].

وعرف بأنه: حل قيد النكاح بلفظ الطلاق ونحوه[٣].

والتعريفات السابقة متقاربة والحاصل منها أن الطلاق: رفع لقيد النكاح ولابد فيه من لفظ يدل عليه، والطلاق، نوع من أنواع الفُرقة فهو أخص منها، والفُرقة أعم من الطلاق لأنها قد تكون فسخًا.

٢. الفسخ:

وهو في الاصطلاح: حل ارتباط العقد[٤].

وأطلقه بعض الفقهاء: على الفُرقة الغالبة للزوج مما ليس يرجع إلى اختياره[٥].

وبعضهم على أنها: الفُرقة بغير طلاق[٦].

---

(١) ينظر: البحر الرائق شرح كنز الرقائق (٣/٣٤٣)، ورد المحتار على الدر المختار (٤/٣١٣).

(٢) حاشية الدسوقي (٣/٢١٦).

(٣) ينظر: مغني المحتاج (٣/٣٥٦)، والمغني (١٠/٣٢٣)، وكشاف القناع (٥/٢٦٦).

(٤) الأشباه والنظائر ص٢٨٧.

(٥) ينظر: بداية المجتهد (٣/٩١)، والأم (٥/١٢٨).

(٦) ينظر: تحفة الفقهاء (٢/١٨٤)، وبدائع الصنائع (٢/٢٩٥)، وسيأتي الفرق بين الفسخ والطلاق في المسألة التالية.

والعلاقة بين الفُرقة والفسخ العموم والخصوص من وجه، فيجتمعان في أن كلًّا منهما فسخ عقد النكاح، والفُرقة أعم من الفسخ في بعض صورها، كما في الفُرقة بالطلاق، وهو أعم من الفرقة في بعض الصور.

٣. الخلع:

وهو في الاصطلاح: فُرقة بعوض مقصود[١].

وهو نوع من الفرقة: كالطلاق والفسخ، واختلف فيه الفقهاء هل هو فسخ أو طلاق على قولين[٢].

الفرع الثاني: الفرق بين الطلاق والفسخ:

يختلف الطلاق عن الفسخ في الحالات والآثار المترتبة على كل واحد منها على اختلاف بين الفقهاء في بعض الحالات، أذكرها هنا مجملة لمعرفة الفرق بين النوعين.

أولًا: الحالات:

أما الطلاق: فيكون رجعيًّا، ويكون بائنًا، ويكون في الخلع بلفظ الطلاق عند جمهور الفقهاء[٣]، وفي حالة الإيلاء إذا مضت أربعة أشهر، وفي حالة اللعان حيث يقع به الطلاق مؤبدًا لا رجعة فيه[٤]، وقال الحنفية: كل فرقة جاءت من قبل الزوج فهي طلاق إلا الردة، على قول أبي حنيفة[٥].

وأما الفسخ: فيكون في حالة وجود العيب المؤثر في النكاح بين الزوجين، وفي

---

(١) ينظر: حاشية الدسوقي (٢١٦/٣)، والبجيرمي على الخطيب (٢٦٠/٤)، والإنصاف (٣٨٣/٨)، وكشاف القناع (٢٤١/٥).

(٢) ينظر: بداية المجتهد (٦٩/٢)، الإفصاح في معاني الصحاح (١٩٣/٨)، وفائدة الفرق هل يعتد به في التطليقات أم لا؟

(٣) من الحنفية والمالكية ورواية عن الإمام أحمد، ينظر: بدائع الصنائع (١٥١/٣)، بداية المجتهد (٦٩/٢)، والإفصاح في معاني الصحاح (١٦٣/٨)، والمغني (٢٧٤/١٠)، وكشاف القناع (٢٤٥/٥)، وخالف في ذلك الشافعي في القديم وقال: أنه فسخ، ينظر: (الحاوي الكبير (١١، ٥٣)، والمجموع (١٤/١٧)، والرواية الثانية من الإمام أحمد كما في الإنصاف (٣٩٣/٨).

(٤) ينظر: المبسوط (٤٤/٧)، وبداية المجتهد (١٤٠/٣)، وشرح مختصر خليل للخرشي (١٨/٤)، والأم (١٣٨/٥)، والحاوي الكبير (١١/١٠)، (١١، ٥٣)، والمغني (١٤٧/١١).

(٥) ينظر: الحجة على أهل المدينة (٥٠٧/٣).

حالة التراضي بين الزوجين على الفسخ، (كما لو افتدت نفسها منه بالمال من غير لفظ الطلاق)، والفرقة الواقعة باختلاف الدين، وبين المرتد وزوجته، أو بسبب الإعسار بالنفقة، أو لغيبة الزوج وفقده أو لتركه للوطء[1].

وكذلك قيل في الفسوخ: كل فرقة حصلت بفعل المرأة أو حصلت لا بفعل الزوجين[2].

ثانيًا: في الآثار المترتبة عليهما:

أما الطلاق: فيترتب على الفرقة به ما يلي:

١. احتسابها من عدد الطلقات التي يحق للزوج الرجعة فيها من غير أن تنكح المرأة بعدها زوجًا غيره، قال تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ [البقرة:٢٣٠].

٢. وجوب العدة على المطلقة.

٣. وجوب نفقة العدة على الزوج المطلق إذا كان الطلاق رجعيًّا، أو كانت المرأة حاملًا، والعدة من طلاق بائن بالاتفاق، والخلاف فيما عداهما.

٤. عدم ثبوت البينونة في الطلاق الرجعي من هذه الفرقة إلا بمضي العدة.

وأما الفسخ فيترتب عليه ما يلي:

١. عدم اعتبار الفسخ طلقة، ولا ينقص به عدد الطلقات، التي يملكها الزوج على زوجته، حتى لو عادت إليه زوجته بعد فسخ، فلا يحسب عليها ذلك الفسخ طلقة.

٢. وقوع الفرقة بائنة (بينونة صغرى)، أي لا يحل للزوج أن يعود لزوجته إلا بعقد جديد.

---

(١) ينظر: حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني (٩٠/٢)، والأم (٩٨/٥، ١٢٨)، والحاوي الكبير (٢٥٩/٩)، والمهذب (٤٥٢/٢، ٤٥٦)، والمجموع (١٦/ ٢٧٨)، والأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٨٩، والمغني (٨٢٧/١٠)، وكشاف القناع (/٥).

(٢) ينظر: تحفة الفقهاء (١٨٤/٢)، وبداية المجتهد (٩١/٣).

٣. تجب عليها العدة كالمطلقة، ولكن يختلف حكم المعتدة من الطلاق عن المعتدة من الفسخ في الجملة، لأن المعتدة من الطلاق الرجعي أو البائن بينونة صغرى، فيصح أنه يقع على طلاق آخر، بخلاف المعتدة من الفسخ، فلا يقع عليها الطلاق إلا في حالات خاصة: كالفسخ بسبب الردة.

٤. لا تستحق الزوجة نفقة العدة من فسخ النكاح عند أكثر الفقهاء إذا لم تكن حاملًا.

المسألة الثالثة
الأصل في مشروعية الفُرقة:

أولًا: الأصل في مشروعية الطلاق:

الأصل في جواز[(١)] الطلاق الكتاب والسنة والإجماع:

فأما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٍ﴾ [البقرة:٢٢٩]، وقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق:١].

وأما السنة: ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما أنه طلق امرأته وهي حائض، فسأل رسول الله ﷺ عن ذلك فقال له: «مره فليراجعها، ثم ليتركها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء»[(٢)].

وغيرها من النصوص الكثيرة الدالة على إباحة الطلاق؛ وأجمع العلماء على جوازه[(٣)].

(١) فالأصل الإباحة وقد يكون الطلاق واجبًا أو محرمًا أو مكروهًا أو مستحبًا.

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: الطلاق، باب: إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق، حديث رقم (٥٢٥١)، ومسلم في الصحيح،كتاب: الطلاق، باب: تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، حديث رقم (١٤٧١).

(٣) نقل الإجماع ابن قدامة في المغني (١٠/٣٢٣).

ثانيًا: الأصل في مشروعية الخلع:

ومما يدل على جواز الخلع بعوض تفتدي به الزوجة نفسها من زوجها -وقد يسمى فسخ عند بعض العلماء[1]- قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة:٢٢٩].

ومن السنة: ما جاء في البخاري من أن امرأة ثابت بن قيس جاءت إلى النبي ﷺ، فقالت: يا رسول الله، ما أنقم على ثابت دينًا ولا خلقًا، إلا أني أخاف الكفر، فقال رسول الله ﷺ: «أتردين عليه حديقته»؟ قالت: نعم، فردتها عليه، وأمره ففارقها»[2].

وفيه دليل على أن المرأة إذا كانت مبغضة للرجل وتخشى أن لا تقيم حدود الله في حقه أن تفتدي نفسها منه.

ثالثًا:الأصل في مشروعية الفسخ:

ومما يدل على جواز فسخ النكاح بين المرتد وزوجته، قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة:١٠].

وعلى جواز ثبوته لوجود العيب في أحد الزوجين أو عدم الوفاء بالشروط، قول النبي ﷺ: «إن أحق الشروط أن توفوا بها ما استحللتم به الفروج»[3].

(١) كما سبق في المطلب السابق في الفرق بين الطلاق والفسخ، وقال ابن قدامة: «فأما إن بذلت له العوض على فراقها فهو طلاق لا اختلاف فيه، وإن وقع بغير لفظ الطلاق مثل كنايات الطلاق أو لفظ الخلع ونحوها ونوى به الطلاق فهو طلاق أيضًا،... فإن لم ينو به الطلاق فهو الذي فيه الروايتان والله أعلم» المغني (٢٧٥/١٠).

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: الطلاق، باب: الخلع وكيف الطلاق فيه، حديث رقم (٥٢٧٣).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب: الشروط، باب: الشروط في المهر عند عقدة النكاح، حديث رقم (٢٧٢١)، ومسلم في الصحيح، كتاب: النكاح، باب: الوفاء بالشروط في النكاح، حديث رقم (١٤١٨).

المبحث الأول
طلاق المعيون وحكمه

قبل ذكر حكم طلاق المعيون لابد من التفريق بين المعيون، وما قد يشبهه من الحالات، التي يصاب بها الإنسان، وتؤثر عليه،ليمكن تخريج المسألة على مايشبهها والوصول إلى التكييف الفقهي الصحيح، وبيان ذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول
الفرق بين المعيون وما يشبهه من حالات[1]

وفيه مسائل:

المسألة الأولى
الفرق بين المعيون والمكره

المعيون أو المعين هو المصاب بالعين، وقد سبق تعريف العين بأنها: نظرة إعجاب أو حسد تصدر من شخص لآخر بدون تبريك، فيحصل منها الضرر.

فهي تؤثر على المعيون مع اختلاف في درجة التأثير.

---

(١) ينظر: المبسوط (٣٨/٢٤)، ومعجم لغة الفقهاء (٨٥/١)، والقاموس الفقهي ص٣١٧، واختلف الفقهاء في حكم طلاق المكره على قولين: والصحيح هو القول بعدم وقوع طلاقه بدليل قوله ﷺ: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». ولأنه منعدم الإرادة، والحديث: أخرجه ابن ماجة في كتاب: الطلاق، باب: طلاق المكره حديث رقم (٢٠٤٣)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٣٩/٦)، وقال الألباني في إرواء الغليل (١٢٣/١): «سنده صحيح».وسيأتي تفصيل المسألة في المطلب الآتي.

أما الإكراه فهو: اسم لفعل يفعله المرء بغيره، فينتفي به رضاه، أو يفسد به اختياره من غير أن تنعدم به الأهلية في حق المكره أو يسقط عنه الخطاب[١].

ويُلحظ مما سبق أن المعيون والمكره يتفقان بأن كلا منهما: التأثير من غير رضاهما ومن غير اختيارهما.

ويختلفان في:

١. أن المعيون قد يفقد الأهلية إذا كان تأثير العين شديدًا على إدراكه، وقد لا يفقدها وذلك في غالب أحواله، أما المكره فإنه لا يفقد الأهلية.

٢. أن المعيون قد لا يدرك أنه مصاب بالعين، ولا يعلم سببها في غالب حالاته، أما المكره فإنه يدرك أنه مكره وإن كان بغير اختياره.

المسألة الثانية

الفرق بين المعيون والغضبان

الغضب هو: الغيظ والانفعال وتغير يحصل عند غليان دم القلب ويكون في ازدياد لضرباته، وهو ضد الرضا.

وقسمه العلامة ابن القيم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: أن يحصل للإنسان مبادئه وأوائله، بحيث لا يتغير عليه عقله ولا ذهنه، ويعلم ما يقول.

والثاني: أن يبلغ به الغضب نهايته، بحيث ينغلق عليه باب العلم والإرادة فلا يعلم ما يقول ولا يريده.

والثالث: من توسط في الغضب بين المرتبتين، فتعدى مبادئه، ولم ينته إلى آخره، بحيث صار كالمجنون[٢].

(١) ينظر: معجم لغة الفقهاء (٣٣٢/١)، والتعريفات ص١٦٢.

(٢) إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان (٣٨/١)، وأما طلاقه فيختلف حكمه باختلاف أقسامه، فالأول: الذي في=

من هذا يتبين أن المعيون قد يتفق مع الغضبان في بعض حالاته، فأحيانًا يصاحب العين سرعة الغضب والانفعال أو زوال الإدراك بدون معرفة السبب، وقد تكون العين سبباً من أسباب الغضب.

ويختلفان في:

١. أن المعيون قد لا يغضب مطلقًا.

٢. أن المعيون مكره على أفعاله، ولا يعرف سبب الإكراه في بعض حالاته، أما الغضبان فلا يكره على تصرفاته، ويعرف سببها في الغالب.

المسألة الثالثة

الفرق بين المعيون والمسحور

السحر هو: مزاولة النفوس الخبيثة لأقوال أو أفعال، ينشأ عنها أمور خارقة للعادة(١).

وعرفه الحنابلة بأنه: عقد ورُقى وكلام يتكلم به، أو يعمل شيئًا يؤثر في بدن المسحور أو قلبه، أو عقله من غير مباشرة له(٢).

والسحر له حقيقة في قول جمهور أهل العلم، فمنه ما يقتل، ومنه ما يمرض، ومنه ما يمنع الرجل من وطء امرأته، ومنه ما يفرق بينهما(٣).

= مبادئ الغضب اتفق الفقهاء على صحة طلاقه لعدم زوال عقله، والثاني: وهو ما إذا بلغ به الغضب نهايته فلا يعلم ما يقول، فهذا لا ريب أنه لا ينفذ شيئٌ من أقواله لزوال عقله. والثالث: هو الحالة المتوسطة فقد اختلف فيه الفقهاء على قولين: الأول: وقوع طلاقه،وبه قال جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية وظاهر قول الحنابلة، والقول الثاني: عدم الوقوع، وبه قال بعض الحنفية وبعض الحنابلة واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.
ينظر: الدر المحتار (٢٤٤/٣)، وحاشية الدسوقي (٢٤٧/٣)، والإنصاف (٤٣٣/٨)، وإغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان (٣٨/١)، وإعلام الموقعين (٤٠/٤)، وللشيخ ابن عثيمين تفصيل في المسألة. ينظر: الشرح الممتع ٢٩/١٣.

(١) حاشية القليوبي (١٦٩/٤).

(٢) ينظر: المغني (٢٩٩/١٢)، والمبدع (٤٩٤/٧).

(٣) المراجع السابقة، وأما حكم طلاق المسحور فيختلف باختلاف حالة المسحور وتأثير السحر عليه، وفي حكم الفسخ قاسه الفقهاء على العنين إذا ثبت أن الزوج مسحور قبل الوطء، ينظر: تبيين الحقائق (٢٣/٣)، ورد المحتار (٤٩٦/٣)، ينظر تفصيل المسألة في بحث: (حكم طلاق المسحور في الفقه الإسلامي) للدكتور: عبدالله آل سيف.

فالسحر يكون من الأنفس الخبيثة لكن بالاستعانة بالأشياء كالنفث في العقد والحسد يكون كذلك من الأنفس الخبيثة أيضًا: إما بالعين أو بالظلم باللسان واليد[1].

وهذا ما يتفقان فيه.

ويختلفان في:

١. أن الساحر يسحر بإرادته وفعله فيكفر صاحبه، وأما العائن قد يصيب بعينه وهو لا يريد، كأن تكون من نظرة إعجاب فلا يكفر صاحبه.

٢. الاختلاف في بعض الأعراض والعلامات التي تظهر على المصاب (المسحور أو المعيون)، وهذا الاختلاف يراجع فيه أهل الخبرة الثقة منهم الأقدر على ذلك، خاصة أن الاختلافات قد تكون دقيقة في بعض الحالات.

المسألة الرابعة

الفرق بين المعيون والمريض

المرض هو: ما يعرض للبدن، فيخرجه عن الاعتدال والاعتياد[2].

وعرفه ابن نجيم الحنفي بأنه: من عجز عن القيام بحوائجه خارج البيت[3].

وهو لا ينافي أهلية التصرفات، أي ثبوتها ووجوبها على الإطلاق، سواء أكان من حقوق الله أو من حقوق العباد، لأنه لا يخل بالعقل، ولا يمنعه من استعماله، هذا فيما إذا كان المرض مرضًا عضويًّا، ولا يفقد به المريض إدراكه.

(١) مجموع الفتاوى (١٧/٥٠٧).
(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٥/٩٦)، والتعريفات ص٢١١.
(٣) البحر الرائق (٤/٤٦).

وقد قسم العلامة ابن القيم -رحمه الله- الأمراض إلى قسمين:

١. مرض القلوب.

٢. مرض الأبدان.

ثم فصل في معنى مرض القلوب وتقسيماته، وفي مرض الأبدان وتقسيماته، والمراد هنا مرض الأبدان، وهو ينقسم إلى قسمين:

١. الأمراض الآلية: وهي التي تخرج العضو عن هيئته، ويقصد بها الأمراض التي تتعلق بالأعضاء.

٢. الأمراض المتشابهة: هي التي يخرج بها المزاج عن الاعتدال، وهذا الخروج يسمى مرضًا بعد أن يضر بالفعل إضرارًا محسوسًا[(١)]. وهذه ما تسمى بالأمراض النفسية.

فعلى هذا قد يسمى المعيون مريضًا، وقد يكون مرجعه مرضًا عضويًّا أو نفسيًّا، ولا يختلف عن المريض إلا في حالة عدم معرفة سبب المرض أو عدم قدرة الأطباء على العلاج، وقد تكون العين سببًا من أسباب المرض النفسي للشخص، فيقع في الوسوسة وما أشبهها.

المسألة الخامسة

الفرق بين المعيون والمجنون

الجنون هو: اختلال للعقل يمنع من جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل[(٢)].

---

(١) ينظر: زاد المعاد (٤/٥، ٨، ٩)، وأما حكم طلاق المريض فقد اتفق الفقهاء على وقوع طلاقه ما لم يؤثر المرض على إدراكه، فيأخذ حكم زائل العقل، لأن المرض لا ينافي أهلية الطلاق، واختلفوا فيما إذا طلقها في مرض الموت طلاقًا بائنًا بدون طلب منها هل ترثه أو لا؟ على قولين، ينظر في ذلك: بدائع الصنائع (٣/١٠٠)، ورد المحتار (٤/٣٣١)، وبداية المجتهد (٢/٨١)، والكافي في فقه أهل المدينة ص٢٧٠، والأم (٥/٢٧٠ - ٢٧١)، والحاوي الكبير (١/٢٦٣)، والكافي لابن قدامة ص٥٦٤ - ٥٦٥، والإنصاف (٨/٤٣٣).

(٢) ينظر: معجم لغة الفقهاء (١/١٦٧)، والتعريفات (١/٧٩)، والقاموس الفقهي ص٦٩.

والجنون يؤثر في أهلية الأداء فهو مسقط للعبادات، مع مراعاة الفرق بين الجنون المطبق وغيره.

فعلى هذا المجنون زائل العقل ناقص الأهلية(1)، ويختلف عن المعيون في:

١. أن المعيون غالبًا لا يزول عقله، ولا تؤثر العين في أهلية الأداء وفي تصرفاته الأخرى، وقد يصل المعيون إلى حالة زوال العقل، أو قد تكون العين أحد أسباب الجنون لكن ذلك في حالات نادرة.

٢. أن المعيون سبب إصابته بها من فعل العائن، سواء بإرادته أم لا، وأما المجنون فأسباب الإصابة به مختلفة.

المطلب الثاني
التكييف الفقهي لحكم طلاق المعيون

بعد التفريق بين المعيون وما يشبهه من العوارض والحالات التي قد تعرض على الإنسان، وتؤثر في أهليته وتصرفاته، نجد أن المعيون حالة منفردة ومختلفة عن هذه العوارض -وإن كان قد يشبهها في بعض حالاته-، وأقرب ما يمكن قياس المعيون عليه هو المريض؛ وذلك لأن العين نوع من أنواع المرض وأعراضها أعراض المرض، سواء كان المرض عضويًا أو نفسيًّا.

وقد يشبه المعيون في بعض الحالات الغضبان والمكره والمجنون والمسحور بحسب تأثير العين على إدراك المعيون، فعلى هذا يمكن تقسيم حالات المعيون إلى أقسام تبعًا لمدى تأثير العين وقوتها، وهذا ما سيتبين في المطلب التالي.

---

(١) لذا فقد أجمع العلماء على أن طلاق المجنون جنونًا مطبقًا دائمًا لا يقع، لأن العقل شرط أهلية التصرف، وأما المجنون جنونًا متقطعًا بأن يجن أحيانًا ويفيق أحيانًا أخرى فحكم طلاقه منوط بحاله عند الطلاق، ينظر في المسألة: بدائع الصنائع (٩٩/٣)، والمدونة (٨٤/٢)، والفواكه الدواني (٤٤/٢)، والأم (٢٣٥/٥)، والحاوي الكبير (١١٦/١٠)، والمغني (٣٤٥/١٠)، قال ابن قدامة -رحمه الله-: «أجمع أهل العلم على أن زائل العقل بغير سكر أو ما في معناه لا يقع طلاقه».

المطلب الثالث
حالات المعيون وأحكامها[(١)]

إذا تقرر أن العين نوع من أنواع المرض، والمعيون شبيهٌ بالمريض، فمناط حكم طلاقه على مدى تأثير العين على إدراكه وتصرفاته، وعلى هذا يمكن تقسيم حالات المعيون إلى ثلاث حالات أساسية:

الحالة الأولى
عدم تأثير العين على إدراك المعيون وتصرفاته

صورة المسألة:

إذا كانت الإصابة بالعين عضوية، فحكمه حكم المريض مرضًا عضويًّا لم يؤثر على إدراكه وتصرفاته، فلو طلق وقع طلاقه باتفاق الفقهاء[(٢)].

أو يكون في المعيون أعراض العين لكن لم تؤثر على اختياره وتصرفاته مع زوجته، فهذا حكمه حكم الصحيح المكلف المختار، فلو طلق وقع طلاقه بالاتفاق[(٣)].

الأدلة على وقوع الطلاق في هذه الحالة:

١. قوله ﷺ: «كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله»[(٤)].

وجه الدلالة: أن المعيون في هذه الحالة مكلف مختار، فطلاقه جائز.

---

(١) في هذا المطلب يقصد بأحكام المعيون من حيث حكم طلاقه هل يقع أو لا؟ أما ثبوت حق المرأة في الفسخ، فسيأتي في المبحث الثاني.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (١٠٠/٣)، ورد المحتار (٣٣١/٤)، وبداية المجتهد (٨١/٢)، والأم (٢٧٠/٥ - ٢٧١)، والكافي لابن قدامة ص٥٦٤ - ٥٦٥، والإنصاف (١٤٣٣/٨).

(٣) نقل الاتفاق: ابن رشد في بداية المجتهد (٨١/٢).

(٤) أخرجه الترمذي في السنن، أبواب: الطلاق، باب: ما جاء في طلاق القسوة حديث رقم (١١٩١)، وقال:» هذا حديث غريب لا نعرفه مرفوعًا إلا من حديث عطاء بن عجلان وهو ضعيف ذاهب الحديث، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم، أن طلاق المعتوه المغلوب على عقله لا يجوز»،و أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب: الخلع والطلاق، باب: لا يجوز طلاق الصبي حتى يبلغ، والمعتوه حتى يفيق، وقال الألباني في الإرواء (٦١٦/١):» ضعيف، والصحيح موقوف»، وأخرجه البيهقي من طريق إبراهيم النخعي عن عابس بن ربيعة عن علي رضي الله عنه قال: فذكره موقوفًا دون قوله: «والمغلوب على عقله»، وهذا إسناد صحيح، وعلقه البخاري في الصحيح (٢٤٥/٧).

٢. قوله ﷺ: «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق»[١].

وجه الدلالة: مفهوم المخالفة في الحديث وهو: أن الحصر في عدم وقوع الطلاق مقصور على حالة الإغلاق على الفعل، فغيره يقع طلاقه.

٣. أن المرض لا ينافي أهلية الإنسان، والصحة ليست شرطًا لوقوع الطلاق[٢].

الحالة الثانية

ثبوت تأثير العين على تصرفات المعيون دون إدراكه

صورة المسألة:

إذا كانت الإصابة بالعين في تصرفات الرجل الزوجية بأن تكثر الخلافات والمشكلات، أو تصدر منه تصرفات تدل على بغض الزوجة وكره جماعها من غير سبب سابق، أو كثرة غضب وانفعال دون أن يفقد إدراكه[٣]، ثم قد يصدر منه الطلاق وهو لا يريده، فهذا نوع من الإكراه، وحكم طلاقه حكم طلاق المكره.

واختلف الفقهاء في حكم طلاق المكره على قولين:

القول الأول:

عدم وقوع طلاق المكره، وبه قال جمهور الفقهاء من المالكية[٤]، والشافعية[٥]، والحنابلة، وهو اختيار شيخ الإسلام[٦].

---

(١) أخرجه أبو داود في السنن، كتاب: الطلاق، باب: في الطلاق على غلط حديث رقم (٢١٩٣)، وابن ماجة في السنن، كتاب: الطلاق، باب: طلاق المكره، حديث رقم (٢٠٤٦)، والإمام أحمد في المسند، حديث رقم (٢٦٣٦٠)، وقال الألباني في الإرواء (١١٣/٧) حديث حسن.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (١٠٠/٣).

(٣) ويقصد به كثرة الغضب في أول مبادئه بحيث يعي ما يقول، وأما لو وصل إلى فقد الإدراك فيلحق بالحالة الثالثة.

(٤) ينظر: المدونة (٨٣/٢)، وبداية المجتهد (١٠١/٣)، والمعونة (٨٤١/٢).

(٥) ينظر: الحاوي الكبير (٢٢٨/١٠)، وحاشية البجيرمي على الخطيب (٤/٤)، ومغني المحتاج (٣٦٩/٣).

(٦) ينظر: المغني (٣٥٠/١٠)، والإفصاح (٢٢٨/٨)، والإنصاف (٤٣٢/٨)، ومجموع الفتاوى (١١٠/٣٣).

أدلة أصحاب القول الأول:

١. قوله ﷺ: «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[١].

وهذا نوع من الإكراه.

٢. حديث عائشة –رضي الله عنها– أنها قالت: «سمعت رسول الله ﷺ يقول:» لا طلاق في إغلاق»[٢].

والإغلاق: الإكراه، قال ابن قدامة: «وقال أبو بكر: سألت ابن دُريد وأبا طاهر النحويين فقالا: يريد الإكراه، لأنه إذا أكره انغلق عليه رأيه، ويدخل في هذا المعنى المبرسم إجماعًا»[٣].

٣. لأنه قول حُمل عليه بغير اختياره وبغير حق فلم يثبت له حكم[٤].

القول الثاني: وقوع طلاق المكره، وبه قال الحنفية[٥].

أدلة أصحاب القول الثاني:

١. عن سعيد بن المسيب أنه ذكر له أن رجلًا ضرب غلامه حتى طلق امرأته، فقال: «بئس ما صنع»[٦]، قال السرخسي: «وإنما فهموا منه بهذا الفتوى بوقوع الطلاق، حتى قال يحيى بن سعيد راوي الحديث: أي هو جائز عليه في معنى قوله: بئس ما صنع. أي حين فرق بينه وبين امرأته بغير رضاه، وإنما يكون ذلك إذا وقعت الفرقة»[٧].

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) المغني (١٠/٣٥١).
(٤) المغني (١٠/٣٥١)، ومغني المحتاج (٣/٣٦٩).
(٥) ينظر: المبسوط (٢٤/ ٤٠– ٤١)، وبدائع الصنائع (٣/١٠٠)، وتبيين الحقائق (٢/١٩٤).
(٦) أخرجه عبدالرزاق في المصنف، كتاب: الطلاق، باب: الرجل يزوج عبده أمته، رقم (١٢٩٧٢)، وذكره السرخسي في المبسوط.
(٧) المبسوط (٢٤/٤١).

نوقش: بأن مراد سعيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بئس ما صنع في اكتسابه بالإكراه وتضييعه وقت نفسه، وقد رد عليه الشرع قصده، وجعل طلاق المكره لغوًا [(١)].

٢. لأنه طلاق من مكلف في محل يملكه، ولا يشترط كون الزوج طائعًا فيقع[(٢)].

الترجيح:

الراجح -والله تعالى أعلم- أن طلاق المكره لا يقع، لأنه لا يقصد الطلاق، وإنما قصد دفع الإكراه، ولما ورد من مناقشة دليل أصحاب القول الثاني.

وعلى هذا فالمعيون في هذه الحالة إن طلق بغير اختياره فإنه لا يقع الطلاق، وذلك لأنه نوع من الإكراه، ولأن الأصل بقاء عصمة النكاح.

وإن طلق وهو يقصد الطلاق ويريده فطلاقه يقع؛ وذلك، لأنه مكلف صحيح مختار والنية والاختيار من شروط صحة الطلاق، فقد قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»[(٣)].

الحالة الثالثة

ثبوت تأثير العين على إدراك المعيون

وهذه الحالة تتفرع بحسب قوة التأثير إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول:

إذا كانت الإصابة بالعين شديدة، بحيث يفقد المصاب عقله وإدراكه، فيكون حكمه حكم المجنون، فإذا طلق لا يقع طلاقه.

---

(١) ينظر: المبسوط (٤١/٢٤).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (١٠٠/٣).

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح، باب: بدء الوحي حديث رقم (١)، ومسلم في الصحيح، كتاب: الإمارة، باب: قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إنما الأعمال بالنية» حديث رقم (١٩٠٧).

والأدلة على عدم وقوع طلاق المجنون:

١. قوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة، عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل»[١].

٢. قوله ﷺ: «كل الطلاق جائز، إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله»[٢].

٣. إجماع أهل العلم على أن زائل العقل بغير مسكر أو ما في معناه لا يقع طلاقه[٣].

٤. لأن العقل شرط أهلية التصرف، لأن به يعرف كون المصلحة مصلحة، وهذه التصرفات ما شرعت إلا لمصالح العباد[٤].

بناءً على ذلك: إذا كانت الإصابة بالعين أفقدته عقله، وهذا قد يقع لما روي من حديث جابر رضي الله عنه: «أكثر من يموت من أمتي بعد قضاء الله وقدره بالنفس»[٥]، فما دون الموت من المصائب أولى أن تلحق بالعين، فإنه يلحق بالمجنون في أهلية التصرف، ولأن الطلاق قول يزيل الملك فيعتبر له العقل.

القسم الثاني:

إذا كانت الإصابة بالعين تفقده عقله بعض الأوقات كأن يغضب غضبًا شديدًا أو يجن أحيانًا ويفيق أحيانًا أخرى كالذي يتلبس به الجان بسبب العين فيغمى عليه أوقاتًا ويفيق أوقاتًا أخرى، فهذا حكمه حكم المجنون جنونًا متقطعًا، فهو مكلف حال إفاقته، وغير مكلف في حال فقدان عقله.

---

(١) أخرجه الترمذي في السنن، كتاب: البدء، باب: ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد، حديث رقم (١٤٢٣)، وقال: «حديث حسن غريب من هذا الوجه، والعمل على هذا عند أهل العلم»، وأخرجه أبو داود في السنن، كتاب: الحدود، باب: في المجنون يسرق أو يصيب حدًا، حديث رقم (٤٣٩٨)، وابن ماجة في السنن، كتاب: الطلاق، باب: طلاق المعتوه حديث رقم (٢٠٤١)، والنسائي في السنن، كتاب: الطلاق، باب: من لا يقع طلاقه، حديث رقم (٣٤٣٢)، وصححه النووي في المجموع (٦/٣)، والألباني في الإرواء (٤/٢).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) ينظر: الإجماع لابن المنذر ص٤٤، والمغني (٣٤٥/١٠).

(٤) بدائع الصنائع (٩٩/٣).

(٥) سبق تخريجه.

وبناءً على ذلك: لو طلق حال فقدان عقله لا يقع طلاقه، لإجماع العلماء السابق على أن زائل العقل بغير سكر لا يقع طلاقه.

ولو طلق حال إفاقته باختياره فطلاقه يقع لأنه مكلف ومختار، وطلاق المكلف سليم العقل المختار صحيح بالإجماع لحديث: «كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله»[1].

القسم الثالث:

إذا كانت الإصابة بالعين تؤثر على إدراكه واختياره مع زوجته بأن يصاب بحالة اضطراب أو اكتئاب أو وسوسة، أو يكون سريع الانفعال والغضب، بحيث يغيره الغضب وهو لم يزل عقله، فقد يطلق وهو لا يشعر بما يقول، وليس له قصد واختيار في الطلاق ثم إذا عاد إلى حالته الطبيعية ندم على ما قال، فهذا حكمه حكم المكره أو الغضبان، الذي لم يزل عقله، وقد سبق أن الراجح عدم وقوع طلاق المكره المغلوب على عقله، استدلالاً بقوله ﷺ: «لا طلاق في إغلاق»[2].

قال العلامة ابن القيم -رحمه الله-: «وأما الإغلاق فقد نص عليه صاحب الشرع والواجب حمل كلامه فيه على عمومه اللفظي والمعنوي، فكل من أغلق عليه باب قصده وعلمه كالمجنون والسكران والمكره والغضبان فقد تكلم في الإغلاق ومن فسره بالجنون أو بالسُّكر أو بالغضب أو بالإكراه، فإنما قصد التمثيل لا التخصيص، ولو قُدر أن اللفظ يختص بنوع من هذه الأنواع لوجب تعميم الحكم بعموم العلة، فإن الحكم إذا ثبت لعلة تعدى بتعديها وانتفى بانتفائها»[3].

وقال شيخ الإسلام -رحمه الله-: «إن غيّره الغضب ولم يزل عقله: لم يقع

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) إعلام الموقعين (٨٨/٣).

الطلاق، لأنه ألجأه وحمله عليه فأوقعه -وهو يكرهه- ليستريح منه فلم يبق له قصد صحيح، فهو كالمكره، ولهذا لا يجاب دعاؤه على نفسه وماله، ولا يلزمه نذر الطاعة فيه»[(١)].

فالقول بعدم وقوع طلاق المعيون في هذه الحالة هو الراجح، لكن عند الفتوى يقال فيه قول الشيخ ابن عثيمين -رحمه الله- في الغضبان المكره الذي يعي ما يقول، لكن يسيطر الغضب عليه فيكرهه أن يطلق، قال -رحمه الله-: «فالقول بعدم وقوع طلاق الغضبان نظريًّا هو الراجح، لكن عمليًّا وتربويًا نمنع الفتوى به، إلا في حالات معينة، نعرف فيها صدق الزوج، لأننا لو أطلقنا القول: إن طلاق الغضبان لا يقع لكثُر من يقول: أنا غضبت وطلقت، وهو لا يفرق بين الدرجة الأولى والثانية فيقع التلاعب، ولهذا فإطلاق الفتوى بعدم وقوع الطلاق من الغضبان يؤدي إلى أن يتتابع الناس في الطلاق، فإذا رأى الإنسان من الزوج أنه رجل مستقيم لا يمكن أن يتهاون فحينئذ يتوجه القول بالفتوى أنه لا يقع الطلاق، وإذا رأى أنه متهاون فهنا ينبغي أن يفتى بوقوع الطلاق، وهذا من باب سياسة الخلق، والسياسة لها شأن عظيم في الشريعة الإسلامية حتى في الأمور الحسية... ومن الإغلاق ما يكون من الموسوسين، فالموسوس يغلق عليه، حتى إنه يطلق بدون قصد»[(٢)].

ولأهل العلم المعاصرين فتاوى في حكم طلاق المريض بتغير الشعور العقلي منها: فتوى العلامة ابن باز -رحمه الله- فقد قال: «من عبدالعزيز بن عبدالله ابن باز إلى حضرة الأخ المكرم فضيلة رئيس محاكم الدوادمي وفقه الله لكل خير، سلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد: يا محب كتابكم الكريم رقم (١٤١٤) وتاريخ ١٣/ ٧/ ١٣٩٤هـ وصل، وصلكم الله برضاه، وفهمت ما أثبته فضيلتكم من الزوج وزوجته ووليها لديكم وتصديق الزوجة على صفة الطلاق

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى (٧/٥).
(٢) ينظر: الشرح الممتع (١٣/٢٩).

الواقع منه عليها، وهو أنه قال لها في حال غضبه الشديد عليها: تراك طالق ثم طالق لما لم تمتثل لأمره بكف ابنته عنه، مع كلامها السيء عليه، وإفادتها أنه إذا غضب تغير شعوره، بحيث يتكلم بما لا يعقل، حتى أنه يدعو على نفسه ورغبتها في العود إليه إذا وجد فتوى شرعية وإفادة وليها أنه لا يعلم شيئًا عن الواقع لغيابه وقت الطلاق كما أنه لا يعلم شيئًا عن المرض الذي يصيب الزوج المذكور عند الغضب، وقد أحضر عندي الزوج المذكور الشاهدين، فشهدا أن الزوج المذكور يصيبه مرض بغير شعوره ويتكلم بما لا يعقل عند الغضب، وأنهما قد علما ذلك منه غير مرة، هكذا شهدا وقد حلف عندي الزوج المذكور على أن الواقع هو ما ذكره آنفًا حين الطلاق، وبناءً على ذلك، أفتيته بأن زوجته باقية في عصمته، وأن طلاقه المذكور غير واقع، لأن الأدلة الشرعية قد دلت على أن شدة الغضب تمنع اعتبار الطلاق كما لا يخفى، ومن ذلك الحديث المشهور عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق» أخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجة وصححه الحاكم وفسر جماعة من أهل العلم، منهم الإمام أحمد يرحمه الله الإغلاق بالإكراه والغضب، أي الغضب الشديد، فأرجو من فضيلتكم إشعار المرأة ووليها بذلك، شكر الله سعيكم وجزاكم عن الجميع خيرًا، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»[1].

كما أن في القول بعدم وقوع طلاق المعيون في هذه الحالة تحقيقًا للقواعد الفقهية في الشرع كقاعدة: (الأصل في الطلاق الحظر)، وقاعدة: (الأصل بقاء النكاح) وما يتفرع منها أو ما يشبهها كقاعدة: (لا يزول الملك بالشك)، وقاعدة: (الطلاق لا يقع إلا بيقين) ونحو ذلك[2].

---

(١) فتاوى الشيخ ابن باز (٢١/ ٣٨١).

(٢) ينظر: القواعد الفقهية وأثرها في أحكام الطلاق ص٩٤ – ٩٥.

المبحث الثاني
فسخ عقد النكاح بسبب العين

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
حق المرأة في الفسخ من زوجها المعيون

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى
حق الخيار للمرأة في حال وجود العين بعد العقد وقبل الدخول والوطء

صورة المسألة:

إذا كان الزوج مصابًا بالعين، وثبت ذلك بعد العقد وقبل الدخول، ولم تعلم الزوجة به قبل العقد أو أثناءه[(١)]، فهل يعد عيبًا من عيوب النكاح، ويحق للمرأة الخيار في الفسخ؟

لم ينص الفقهاء على هذه المسألة، وحالات المعيون تختلف -كما سبق- فمنها ما يؤثر على الإدراك، ومنها ما لا يؤثر، إلى أنه يمكن تنزيل المسألة على ما ذكره الفقهاء من العيوب الموجبة للفسخ، وعليه تتفرع المسألة فيقال:

(١) اتفق الفقهاء على اشتراط هذا الشرط إذ لو علمت ورضيت به يسقط حق الخيار بالاتفاق، كما نصوا على شروط أخرى لإباحة الفسخ ،وهي: ألاّ يكون العيب مما يرجى زواله، وعدم وجود ما يدل على رضا المطالب بالفسخ من الزوجين بوجود العيب في الطرف الآخر، وأن يكون طالب الفسخ سليمًا من العيوب.

ينظر: بدائع الصنائع (٣٢٢/٢)، والبحر الرائق (١٣٣/٤)، والذخيرة (٤٢٤/٤، ٤٢٨)، وشرح مختصر خليل (٢٣٥/٣)، والمجموع (٢٧٢/١٦)، ومغني المحتاج (٢٥٩/٣)، والمغني (٦١/١٠).

قال ابن قدامة: «ومن شرط ثبوت الخيار بهذه العيوب، ألاّ يكون عالمًا بها وقت العقد، ولا يرضى بها بعده، فإن علم بها في العقد أو بعده فرضي، فلا خيار له، لا نعلم فيه خلافًا».

تحرير محل النزاع:

أولًا: إذا كانت الإصابة بالعين تؤثر على عقل الزوج، فتؤدي إلى الجنون، أو تؤثر على القدرة على النكاح، فتمنع من الوطء وحصول مقصود النكاح، فإن ذلك يُعد عيبًا من عيوب النكاح، وللمرأة الخيار في الفسخ تخريجًا على اتفاق فقهاء المذاهب الأربعة[1] على جواز فسخ عقد النكاح بالجنون والعنّة بجامع عدم حصول المقصود من النكاح، وعدم وصول المرأة إلى حقها.

الأدلة على جواز الفسخ:

١. قوله تعالى: ﴿فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٍ﴾ [البقرة:٢٢٩].

وجه الدلالة: أن الله تعالى أمر بإمساك الزوجة بالمعروف، وإمساكها مع الضرر والحرمان من الزوج ليس إمساكًا بالمعروف، فتعين عليه التسريح بالإحسان[2].

٢. حديث: «لا ضرر ولا ضرار»[3].

وجه الدلالة: أن بقاء النكاح مع وجود العيب في الزوج ضرر على الزوجة والنبي ﷺ قال: «لا ضرر ولا ضرار».

٣. ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «أيما رجل تزوج امرأة، وبها جنون أو جذام أو برص فمسها، فلها صداقها كاملًا وذلك غرم لزوجها على وليها»[4].

---

(١) ينظر: المبسوط (١٠١/٥)، وبدائع الصنائع (٣٢٢/٢)، والبحر الرائق (١٣٥/٤)، وبداية المجتهد (٥٠/٢)، والذخيرة (٤٢٨/٤ - ٤٢٩)، والحاوي الكبير (٣٦٨/٩)، والوسيط في المذهب (١٦١/٥)، والمغني (٥٦/١)، والإنصاف (١٩٢/٨)، وكشاف القناع (١٠٧/٥).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٣٢٢/٢).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه الإمام مالك في الموطأ (٧٥٢/٣) برقم (١٩٢١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣٤٩/٧) برقم (١٤٢٢٢)، وابن أبي شيبة في المصنف (٤٨٦/٣) برقم (١٦٢٩٥)، وسعيد بن منصور في السنن (٢٤٥/١) برقم (٨١٨)، قال الشربيني في مغني المحتاج (٢٥٩/٣): «وصح ذلك عن عمر، رواه عنه الشافعي وعوّل عليه، لأن مثله لا يكون إلا -

وجه الدلالة: النص على الجنون وإن كان المراد للزوج الفسخ، فالجنون من العيوب المشتركة التي ذكرها الفقهاء.

٤. ما ثبت عن بعض الصحابة رضي الله عنهم من جواز التفريق للعنة، فروي عن عمر رضي الله عنه: «أنه قضى في العنين بالتأجيل سنة، فإن قدر عليها، وإلا أخذت منه الصداق كاملًا، وفرق بينهما وعليها العدة»(١).

ورُوي عن ابن مسعود مثله، وكان قضاؤهم بمحضر من الصحابة ولم ينقل أنه أنكر عليهم أحد منهم فكان إجماعًا(٢)، ويلحق بالعنة كل ما يمنع من الوطء.

٥. قياس فسخ عقد النكاح بالعيب على عقد البيع به، بجامع فوات المقصود في الكل(٣).

٦. أن الوطء مرة واحدة مستحق على الزوج للمرأة بالعقد، وفي إلزام العقد عند تقرر العجز عن الوصول تفويت المستحق بالعقد عليها، وهذا ضرر بها وظلم في حقها(٤).

ثانيًا: إذا كانت الإصابة بالعين لم تؤثر على إدراك الزوج، وليس فيها ضرر على الزوجة ولم تؤد إلى عيب يمنع من حصول مقصود النكاح، أو حرمانها من حقها أو النفرة من زوجها، كإصابته بالمرض العضوي أو القلق أو الخوف ونحوه، فلا يثبت للزوجة الخيار في الفسخ، لأنها لا تعد عيبًا من عيوب النكاح، ولعدم فوات المقصود من النكاح وعدم الضرر.

- عن توفيق»، وقال الصنعاني في سبيل السلام (١٩٩/٢): «أخرجه سعيد بن منصور ومالك وابن أبي شيبة ورجاله ثقات»، وقال الألباني في الإرواء (٣٢٨/٦): «ورجاله ثقات رجال الشيخين، لكنه منقطع عن سعيد وعمر».

(١) أخرجه البيهقي في السنن (٣٦٨/٧) برقم (١٤٢٨٩)، والدارقطني في السنن (٢٣٤/٣) برقم (٢٢١)، وابن أبي شيبة في المصنف (٥٠٤/٣) برقم (١٦٥٠٢)، وصححه الألباني في الإرواء (٣٢٢/٦).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٣٢٢/٢)، والحاوي الكبير (٣٦٩/٩).

(٣) ينظر: بداية المجتهد (٥١/٢).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع (٣٢٢/٢).

ثالثًا: إذا كانت الإصابة بالعين قد تؤدي إلى النفرة أو سوء العشرة، وقد يكون لها ضرر على الزوجة، لكن لا تحول دون الوطء ولا تؤدي إلى فقدان الإدراك، كسرعة الانفعال والغضب الشديدين، أو إصابته بالمرض النفسي بسبب العين(١)، فهذه المسألة محل خلاف، تخريجًا على خلاف الفقهاء في كون العيوب التي تبيح فسخ عقد النكاح محصورة في عيوب محددة أو ليست محصورة.

اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول:

إن العيوب التي يفسخ بها عقد النكاح محصورة في عدد معين -مع اختلافهم في تحديد هذه العيوب(٢)- وبه قال جمهور الفقهاء من الحنفية(٣) والمالكية(٤) والشافعية(٥) وأكثر الحنابلة(٦).

استدلوا: بالنصوص التي ورد بها بعض العيوب مثل:

١. ما روي عن النبي ﷺ أنه تزوج امرأة من بني غفار، فلما خلا بها أبصر في كشحها(٧) بياضًا فقال لها: «خذي عليك ثيابك. ولم يأخذ مما آتاها شيئًا»، وفي رواية: «إلحقي بأهلك»(٨).

---

(١) والغالب في هذه الحالة أنها تتبين بعد الدخول والوطء، وهي كذلك محل خلاف سيأتي في المطلب التالي.

(٢) فالحنفية حصروا العيوب (الخاصة بالرجل لأنهم يرون أن الفسخ للمرأة فقط) بخمسة عيوب: الجب، والعنة، والخصاء، والتأخذ، والخنوثة، والمالكية أضافوا إلى الأربعة ما عدا الخنوثة: الجنون والجذام والبرص والعنة والاعتراض والرتق والقرن والعفل والإفضاء والبخر، والشافعية حصروها بسبعة وهي: الجنون والجذام والبرص والعنة والجب والرتق والقرن وما عداها فلا يفسخ النكاح به، والحنابلة اختلفوا في حصرها. ينظر: المبسوط (٩٧/٥)، وتحفة الفقهاء (٢٢٥/٢)، وبدائع الصنائع (٣٢٧/٢)، وبداية المجتهد (٥١/٢)، وحاشية الدسوقي (١٠٣/٣)، والأم (٩٢/٥)، والحاوي الكبير (٣٤٠/٩)، والمغني (٥٦/١٠ - ٥٧)، والإنصاف (١٩١/٨ - ١٩٢).

(٣) ينظر: المبسوط (٩٧/٥)، وبدائع الصنائع (٣٢٧/٢)، والبحر الرائق (١٣٣/٤).

(٤) ينظر: بداية المجتهد (٥٠/٢ - ٥١)، ومواهب الجليل (٤٨٤/٣)، والمعونة (٧٧٠/٢، ٧٧٢).

(٥) ينظر: الحاوي الكبير (٣٤٠/٩)، والوسيط في المذهب (١٦١/٥)، ومغني المحتاج (٢٥٩/٣).

(٦) ينظر: المغني (٥٦/١٠ - ٥٧)، والإنصاف (١٩١/٨ - ١٩٢)، والإفصاح (١٥٤/٨).

(٧) الكشح: ما بين الخاصرة إلى الضلع الخلف، وهو من لدن السرة إلى المتن، ينظر: لسان العرب (٩٩/١٢).

(٨) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٤٩٧/٢٥) برقم (١٦٠٣٢)، قال المحقق الأرناؤوط: «إسناده ضعيف لضعف جميل بن زيد، قال ابن المعين: ليس بثقة، وقال ابن حبان: واهي الحديث، وقال البغوي: ضعيف جدًّا، وقال أبو حاتم: ضعيف، وقال البخاري: لم يصح حديثه». وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٣٤٨/٧) برقم (١٤٢١٩)، قال الألباني في الإرواء (٣٢٦/٦): «ضعيف جدًّا».

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ ردها بالعيب، وهو البياض.

نوقش: أن الحديث ضعيف لا تقوم به الحجة، وعلى فرض صحته فإنه يحمل على أن النبي ﷺ طلقها[١].

٢. ما ثبت عن بعض الصحابة رضي الله عنهم من جواز التفريق للعنة[٢]، مما يدل على تحديد بعض العيوب.

يمكن أن يناقش: بأنه وإن ثبت جواز التفريق للعنة، فليس معناه الحصر فيها.

٣. أن هذه العيوب تمنع الاستمتاع المقصود بالنكاح، فإن الجذام والبرص يثيران نفرة في النفس تمنع قربانه، ويُخشى تعديه إلى النفس والنسل، فيمنع الاستمتاع، والجنون يثير نفرة ويخشى ضرره، ومنها ما يخفى كعيوب الفرج ويتضرر به الطرف الآخر، وأما غيرها من العيوب فليس كذلك في التضرر، ولا تمنع الوطء ولا تسبب العدوى فلا يفسخ بها عقد النكاح لعدم وجود العلة[٣].

نوقش: بعدم التسليم بأن العيوب المانعة من الوطء محصورة بهذه العيوب، إذ إن هناك من العيوب ما هو أشد ضررًا، فالعمى والخرس والطرش وكونها مقطوعة اليدين أو الرجلين أو كون الرجل كذلك من أعظم المنفرات، والسكون عنه من أقبح التدليس والغش، وهو مناف للدين، والإطلاق إنما ينصرف إلى السلامة فهو كالمشروط عرفًا[٤].

---

(١) ينظر: المبسوط (٥/٩٦)، ونيل الأوطار (٦/١٦٥).

(٢) سبق الدليل وتخريجه.

(٣) ينظر: المبسوط (٥/٩٧)، حاشية الدسوقي (٢/٤٤٢)، والحاوي الكبير (٩/٣٣٩)، ومغني المحتاج (٣/٢٠٣)، والمغني (١٠/٥٧).

(٤) ينظر: زاد المعاد (٥/١٨٢ - ١٨٣).

القول الثاني:

إن العيوب التي يُفسخ بها عقد النكاح ليست محصورة في عدد معين، بل كل عيب يجعل به ضرر لأحد الزوجين أو يكون منفرًا لصاحبه ويمنع مقاصد النكاح يصح فسخ عقد النكاح به، وهو قول محمد بن الحسن من الحنفية(١) وقول لبعض الحنابلة(٢)، واختيار شيخ الإسلام(٣) وتلميذه ابن القيم(٤) رحمهما الله تعالى.

استدلوا:

١. عموم الأدلة الدالة على جواز الفسخ بالعيب -كما سبق ذكرها- وما ذكر من العيوب إنما جاء على سبيل التمثيل لا الحصر، ويدل على ذلك عمل الصحابة رضي الله عنهم، قال العلامة ابن القيم -رحمه الله-: «ومن تأمل فتاوى الصحابة والسلف علم أنهم لم يخصوا الرد بالعيب دون عيب»(٥).

٢. ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال لمن تزوج امرأة وهو لا يولد له:» أخبرها أنك عقيم وخيرها»(٦).

وجه الدلالة: أنه رضي الله عنه أمره بأن يخير زوجته بسبب العقم، والعقم ليست من العيوب التي ذكرها أصحاب القول الأول، مما يدل على أنها أمثلة، وليست على سبيل الحصر.

٣. أن القياس هو أن يقال: كل عيب ينفر الزوج الآخر منه، ولا يحصل به

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٣٢٧/٢).

(٢) ينظر: المبدع (١٧٢/٦)، والإنصاف (١٩٣/٨).

(٣) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٦١/٣٢، ١٧١)، والاختيارات الفقهية ص٥٤٣.

(٤) ينظر: زاد المعاد (١٨٢/٥).

(٥) المرجع السابق (١٨٤/٥)..

(٦) أخرجه عبدالرزاق في المصنف (١٦٢/٦) برقم (١٠٣٤٧)، وسعيد بن منصور في السنن (٨١/٢) برقم (٢٠٢١)، قال المحقق في زاد المعاد (١٨٢/٥): «ورجاله ثقات»، وقال صاحب التكميل لما فات تخريجه من الإرواء ص١٣٢: «هذا لفظ سعيد وإسناده منقطع فيما بين ابن سيرين وعمر، إلا أن ابن حزم رواه عن سعيد عن ابن عوف عن ابن سيرين عن أنس عن عمر، فإن يكن هذا محفوظًا فإسناده صحيح».

مقصود النكاح من الرحمة والمودة يوجب الخيار، وهو أولى من البيع، كما أن الشروط المشترطة في النكاح أولى بالوفاء من شروط البيع، وما ألزم الله ورسوله ﷺ مغرورًا قط، ولا مغبونًا بما غُر به وغبن به[١].

الترجيح:

الراجح -والله تعالى أعلم- هو القول الثاني وهو القول بعدم حصر العيوب، وذلك لما يلي:

١. لقوة أدلة أصحاب هذا القول.

٢. مناقشة أدلة أصحاب القول الأول.

٣. أن النكاح قائم على السكن والاستمتاع بقضاء الوطء (فكل ما كان مانعًا للمقصود من النكاح ومنفرًا للآخر فهو عيب يبيح الفسخ، قال العلامة ابن القيم -رحمه الله-: «ومن تدبّر مقاصد الشرع في مصادره وموارده وعدله وحكمته، وما اشتمل عليه من المصالح لم يخف عليه رجحان هذا القول، وقربه من قواعد الشريعة»[٢].

كما إن من أهم مقاصد النكاح تحقيق السكن النفسي وشيوع الرحمة والمودة، قال تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾ [الروم:٢١].

قال الإمام الشاطبي -رحمه الله-: «للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، مثال ذلك: النكاح، فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن والازدواج»[٣].

فلتحقيق هذه المقاصد جعل الشارع وسائل تعين على تحقيقه كاختيار

(١) ينظر: زاد المعاد (١٨٣/٥).

(٢) المرجع السابق.

(٣) الموافقات (٢/ ٣٩٦).

الزوجة الصالحة، وتعظيم حق الزوج، والأمر بحسن العشرة والصحبة، ولو وجد ما يمنع ذلك فهو عيب يبيح الفسخ[١].

٤. أن دليل عموم القائلين بحصر العيوب يدل على عدم الحصر، وذلك لأنهم يعللون إثبات تلك العيوب بدفع الضرر عن الطرف السليم من الزوجين[٢].

المسألة الثانية

حق المرأة في الفسخ في حال وجود العين بعد الدخول والوطء

تبين في المسألة السابقة اتفاق أئمة المذاهب الأربعة على أنه إذا ثبت العيب بالزوج قبل العقد أو بعده وقبل الدخول فللمرأة الخيار في الفسخ[٣]، وأما لو حصل العيب بعد الدخول كما لو حدثت الإصابة بالعين وثبتت في الزوج وكانت من الحالة التي يجوز للمرأة الفسخ فيها -قبل الدخول- بأن وقع الضرر عليها بعدم تحقق المقصود من النكاح أو المنع من الوطء، فهي محل خلاف تخريجًا على خلاف الفقهاء في حدوث العيب بعد الوطء على قولين:

القول الأول:

ثبوت حق الفسخ بالعيب الحادث بعد العقد وبعد الدخول والوطء للزوجة، وهذا القول قول المالكية[٤]، والصحيح عند الشافعية[٥]، ووجه عند الحنابلة وهو المذهب[٦].

استدلوا:

---

(١) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بأحكام فقه الأسرة، لأحمد قعدان ص٩١ - ٩٢.

(٢) ينظر: كتاب العيوب الموجبة لفسخ عقد النكاح، لغادة هيبة ص٤٩٩.

(٣) بشروطه التي سبق ذكرها.

(٤) ينظر: المعونة (٢/٧٧٢)، وحاشية الدسوقي (٣/١٠٧)، والكافي في فقه أهل المدينة (٢/٥٦٥).

(٥) ينظر: روضة الطالبين (٧/١٧٩)، ومغني المحتاج (٣/٢٦٠).

(٦) ينظر: المغني (١٠/٦٠- ٦١)، والمبدع (٦/ ١٧٢).

١. قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة:٢٢٨].

وجه الدلالة: أن للمرأة حقًّا في الاستمتاع، فإذا وجدت مانعًا منه أو من كماله كان لها الخيار كالرجل(١).

٢. أن ما ثبت به حق الفسخ إذا كان موجودًا قبل العقد، ثبت به هذا الحق إذا حدث بعد العقد قياسًا على خيار الإعسار بالنفقة(٢).

٣. لأنه عقد على منفعة فحدوث العيب بها يثبت الخيار كالإجارة(٣).

٤. لحصول الضرر للمرأة بوجود العيب، ولا خلاص لها إلا بالفسخ، بخلاف الرجل(٤).

القول الثاني:

لا يثبت حق الفسخ بالعيب الحادث بعد العقد وبعد الدخول والوطء، وبهذا القول قال الحنفية(٥)، والوجه الآخر عند الشافعية(٦)، والوجه الآخر عند الحنابلة(٧).

استدلوا:

١. لأن من شروط الخيار:عدم الوصول للمرأة، وحتى لو وصل مرة واحدة فلا خيار لها،لأنه وصل إليها حقها بالوطء مرة واحدة، والخيار لتفويت الحق المستحق ولم يوجد، فلا يفسخ عقد النكاح(٨).

---

(١) ينظر: المعونة (٢/٧٧٢).
(٢) ينظر: المجموع (١٦/٢٧٢)، المغني (١٠/٦٠)، والمبدع (٦/١٧٢).
(٣) ينظر: المغني (١٠/ ٦٠ – ٦١)، ومغني المحتاج (٣/٢٦٠).
(٤) ينظر: مغني المحتاج (٣/ ٢٦٠).
(٥) ينظر: بدائع الصنائع (٢/٣٢٥)، والبحر الرائق (٤/١٣٣).
(٦) ينظر: المجموع (١٦/ ٢٧٢)، والوسيط في المذهب (٥/١٦١).
(٧) ينظر: المغني (١٠/ ٦٠)، والمبدع (٦/١٧٢).
(٨) ينظر: بدائع الصنائع (٢/٣٢٥).

يمكن أن يناقش: بعدم التسليم بأن الحق المستحق للزوجة على الزوج الوطء مرة واحدة فقط.

٢. لأنه عيب حدث بالمعقود عليه بعد لزوم العقد، فأشبه العيب الحادث بالمبيع، فلا يفسخ به العقد[١].

نوقش: بأن هذا القياس ينتقض بالعيب الحادث في الإجارة[٢].

الراجح:

الذي يترجح -والله تعالى أعلم- هو القول الأول وهو القول بثبوت الفسخ بعد العقد وبعد الوطء، لقوة أدلة هذا القول وسلامتها من المناقشة، ولأن العلة التي أبيح الفسخ من أجلها قبل العقد هي العلة الموجودة بعده وبعد الوطء، والحكم يدور مع علته.

المطلب الثاني
حق الزوج في الفسخ لإصابة زوجته بالعين

صورة المسألة:

إذا كانت الزوجة معيونة قبل العقد أو بعده أو بعد الدخول ولم يعلم الزوج بذلك إلا بعد العقد، فهل يثبت حقه في فسخ عقد النكاح؟

المسألة محل خلاف، بناءً على خلاف الفقهاء في ثبوت حق الزوج في فسخ النكاح بالعيب على قولين:

القول الأول:

إن للزوج حق فسخ عقد النكاح بالعيب إذا وجد بالزوجة، كما للزوجة

(١) ينظر: المغني (١٠/٦١).
(٢) المرجع السابق.

ذلك، وبه قال جمهور الفقهاء من المالكية[١]، والصحيح عند الشافعية[٢]، والحنابلة[٣].

استدلوا:

١. عموم الأدلة الدالة على جواز الفسخ بالعيوب في حق الزوجين، ولم تفرق بين الزوج والزوجة[٤].

٢. ما روي عن النبي ﷺ أنه تزوج امرأة من بني غفار فلما رأى في كشحها بياضًا قال: دلستم عليَّ، وفي رواية: إلحقي بأهلك[٥].

وجه الدلالة: أنه لما نقل العيب والرد وجب أن يكون الرد لأجل العيب[٦].

نوقش: بأن هذا الحديث ضعيف، وعلى فرض صحته فيحتمل أنه ﷺ طلقها[٧].

أجيب عن المناقشة: أن ذلك لا يصح من وجهين[٨]:

الأول: أنه خالف الظاهر، لأن نقل الحكم مع السبب يقتضي تعلقه به كتعلق الحكم بالعلة، والطلاق لا يتعلق بالعيب كتعلق الحكم بالعلة، وإن كان داعيًا إليه فلم يصح حمله عليه.

الثاني: أن الرد صريح في الفسخ وكناية في الطلاق، وحُمل اللفظ على ما هو صريح منه.

(١) ينظر: المعونة (٢/٧٧٠)، وبداية المجتهد (٢/٥٠).
(٢) ينظر: الحاوي الكبير (٩/٣٣٨)، والمجموع (١٦/٢٧٢)، ومغني المحتاج (٣/٢٥٨).
(٣) ينظر: المغني (١٠/٥٦)، والكافي لابن قدامة ص٦٢١، والمبدع (٦/١٦٥)، والإنصاف (٨/١٩١).
(٤) والتي سبقت في المطلب السابق.
(٥) سبق تخريج الحديث.
(٦) ينظر: الحاوي الكبير (٩/٣٣٩).
(٧) ينظر: المبسوط (٥/٩٦).
(٨) ينظر: الحاوي الكبير (٩/٣٣٩).

٣. ما رُوي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «اجتنبوا من النكاح أربعة: الجنون والجذام والبرص والقرن»(١).

٤. ما روي عن آثار عن بعض الصحابة كقول علي بن أبي طالب رضي الله عنهما: «ترد من القرن، والجنون والجذام والبرص، فإن دخل بها، فعليه المهر، إن شاء طلق وإن شاء أمسك، وإن لم يدخل فرق بينهما»(٢).

٥. قياس وجود العيب بالزوجة على وجوده بالزوج، بجامع الضرر، فكل منهما يتضرر بعيب الآخر، وثبت له حق الفسخ بذلك(٣).

٦. لأنه عيب مقصود بحق النكاح، فوجب أن يستحق الفسخ كالعيب في الصداق(٤).

٧. لأنه عقد معاوضة وكل من ملك رد عوض ملك عليه رد المعوض كالثمن والمثمن في البيع(٥).

القول الثاني:

ليس للزوج حق فسخ عقد النكاح، فيكفي ما يملكه من حق الطلاق، وبه قال الحنفية(٦)، والشافعي في القديم(٧).

استدلوا:بأن الطلاق بيده، فيمكنه دفع الضرر عن نفسه بالطلاق، بخلاف المرأة فليس لها إلا الفسخ(٨).

(١) أخرجه الدارقطني في السنن (٣٩٧/٤) برقم (٣٦٧١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٣٤٩/٧) برقم (١٤٢٢٥)، قال أبو الحسن بن القطان في كتابه (بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام) (٨٢/٢): «والحسن بن دينار متروك».

(٢) أخرجه سعيد بن منصور في سننه (٢٤٥/١) برقم (٨٢٠) والبيهقي في معرفة السنن والآثار (١٨٩/١٠) برقم (١٤١٥) قال البوصيري في كتابه (إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة) (٣٩/٤): «هذا إسناد رجاله ثقات».

(٣) ينظر: المجموع شرح المهذب (٢٧٢/١٦).

(٤) ينظر: الحاوي الكبير (٣٣٦/٩).

(٥) ينظر: المعونة (٧٧١/٢)، والحاوي الكبير (٣٣٩/٩).

(٦) ينظر: تحفة الفقهاء (٢٢٥/٢)، والمبسوط (٩٤/٥)، وبدائع الصنائع (٣٢٧/٢).

(٧) ينظر: المجموع (٢٧٢/١٦)، ومغني المحتاج (٢٦١/٣).

(٨) ينظر: بدائع الصنائع (٣٢٧/٢).

نوقش: بأنه لا تعارض بين ثبوت حق الطلاق وثبوت حق الفسخ، إذ إنهما يختلفان فيما يترتب عليهما من آثار، فهو إن كان متمكنًا من الطلاق فهو محتاج إلى إثبات الخيار له، ليسقط المهر عن نفسه، فكيف يحرم الزوج من حق الفسخ لهذا السبب، وليس هناك دليل على التفريق بين الزوجين[1].

الترجيح:

الراجح -والله تعالى أعلم- هو القول الأول وهو القول بثبوت حق الفسخ للزوج، فليس هناك دليل على التفريق بين الزوجين في ذلك.

وعلى هذا فيما يقال من تفصيلات في حالات الزوجة المعيونة، وجواز الفسخ للزوج هي التفصيلات السابقة في حالات الزوج المعيون نفسها.

(١) ينظر: المبسوط (٩٦/٥).:

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، أحمده سبحانه أن منّ عليّ بإنهاء هذا البحث، وبعد:

فقد خلصت من هذا البحث إلى نتائج وتوصيات عدّة، أهمها ما يلي:

النتائج:

١. إن المراد بالعين: نظرة إعجاب أو حسد تصدر من شخص لآخر فتؤثر فيه.

٢. إن العين لها حقيقة، فهي حق ثابت شرعًا بدلالة الكتاب والسنة، كما أن لها تأثيرا على المعيون بحسب قوتها، ولم يخالف في ذلك إلا بعض الطوائف.

٣. العائن إما أن يكون من الإنس سواء أكان مسلما أو كافرا، أو قد يكون من الجن.

٤. إن العين تحصل بالرؤية أو الاتصال أو بالوصف ونحوه، وقد تكون بقصد أو من غير قصد.

٥. تحريم العين والحسد لمن تعمد إصابة الناس بها، لما فيها من الضرر والأذى للمسلم دل على ذلك الكتاب والسنة.

٦. للعين علامات وطرق لمعرفتها ولإثبات الإصابة بها يعرفها أهل الخبرة الثقات.

٧. المراد بالفُرقة بين الزوجين: انتهاء عقد الزواج بسبب من الأسباب التي توجب انتهاءه.

٨. أن الفُرقة تنقسم إلى أقسام جميعها مشروعة وهي: طلاق وفسخ وخلع، وتختلف هذه الأقسام في الحالات والآثار المترتبة عليها.

٩. تبين أن المعيون حالة منفردة يختلف عن المكره والغضبان والمسحور والمريض والمجنون، وإن كان قد يتفق معهم في بعض الحالات.

١٠. أن الأقرب شبهًا بالمعيون هو المريض، وعليه فحكم طلاقه يختلف باختلاف حالاته ومدى تأثيرها على الإدراك من عدمه.

١١. الترجيح في حكم طلاق المعيون نظريًا، لكن عمليًّا وتربويًّا لابد من الوقوف على حالته، والتأكد من ثبوت العين ومدى تأثيرها، لإمكان الفتوى بذلك.

١٢. إذا ثبت تأثير العين على إدراك الزوج وعقله قبل العقد أو بعده وقبل الدخول ولم تعلم به المرأة قبل العقد، فهو عيب يثبت به الخيار لها بالاتفاق.

١٣. إذا لم تؤثر العين على إدراك المعيون أو تمنع حصول مقصود النكاح فلا يُعد عيبًا يبيح الفسخ.

١٤. إذا ثبت تأثير العين على أحد الزوجين -قبل العقد أو بعده أو بعد الدخول والوطء- في الإدراك أو بما يسبب الضرر والنفرة بينهما وعدم حصول مقصود النكاح، فهو عيب يبيح للآخر الفسخ على الصحيح.

التوصيات:

١. بحث أحكام المعيون وتصرفاته في أبواب الفقه الأخرى.

٢. أن تكون هناك جهات رسمية مصرح بها لمعالجة العين بالرقية الشرعية.

٣. توعية الناس بأنواع الفُرقة وأحكامها والآثار المترتبة عليها من خلال إقامة الدورات العلمية.

المصادر والمراجع:

١. إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، لأبي العباس شهاب الدين البوصيري الشافعي، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، دار الوطن، الرياض.

٢. الإجماع، للإمام ابن المنذر، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣. الأحوال الشخصية في التشريع الإسلامي مع بيان قانون الأحوال الشخصية للقضاء في محاكم الكويت، د. أحمد الغندور، مكتبة الفلاح.

٤. الاختيارات الفقهية، لشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية الحراني، الطبعة ١٣٩٧هـ، دار المعرفة، بيروت.

٥. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد بن ناصر الألباني، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

٦. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، للإمام جلال الدين السيوطي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧. الإصابة بالعين حقيقتها - وأسبابها - مظاهرها - الوقاية - العلاج، لخالد الشايع، دار بلنسية.

٨. أعلام الموقعين عن رب العالمين، لشمس الدين ابن قيم الجوزية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩. إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان، للعلامة ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عفيفي، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

١٠. الإفصاح عن معاني الصحاح، لابن هبيرة الحنبلي، تحقيق: د. محمد عبيدي، مطابع مركز فجر، القاهرة.

١١. الأم، للإمام أبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت، النشر ١٤١٠هـ.

١٢. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، للإمام علاء الدين المرداوي، تحقيق: محمد حسن الشافعي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣. البجيرمي على الخطيب وهو حاشية الشيخ البجيرمي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٤. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للنسفي أبي البركات بن نجيم الحنفي، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦. بدائع الفوائد، للإمام شمس الدين ابن قيم الجوزية، دار الفكر.

١٧. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام محمد بن رشد القرطبي، الطبعة التاسعة، ١٤٠٩هـ، دار المعرفة، بيروت.

١٨. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، لفخر الدين الزيلعي الحنفي، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة.

١٩. تحفة الفقهاء، لأبي بكر علاء الدين السمرقندي، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠. التعريفات، لعلي بن محمد الجرجاني، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢١. تفسير القرآن العظيم، للإمام أبي الفداء الحافظ ابن كثير، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٢. التكميل لما فات تخريجه من إرواء الغليل، لصالح آل الشيخ، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض.

٢٣. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله شمس الدين القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الطبعة الثانية ١٣٨٤هـ، دار الكتب المصرية، القاهرة.
٢٤. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للعلامة محمد بن أحمد الدسوقي المالكي، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٥. حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، لأبي الحسن علي العدوي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت.
٢٦. حاشية قليوبي وعميرة، لأحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، طبعة ١٤١٥هـ، دار الفكر، بيروت.
٢٧. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، لأبي الحسن الماوردي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٨. الحجة على أهل المدينة، لأبي عبدالله محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: مهدي حسن الكيلاني القادري، الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ، عالم الكتب، بيروت.
٢٩. حكم طلاق المسحور في الفقه الإسلامي، د. عبدالله آل سيف، بحث علمي منشور ١٤٢٨هـ.
٣٠. الذخيرة، لأبي العباس المالكي الشهير بالقرافي، الطبعة الأولى ١٩٩٤م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
٣١. رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين، لابن عابدين الدمشقي، تحقيق: محمد صبحي وعامر حسين، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٢. روضة الطالبين وعمدة المفتين، للإمام أبي زكريا محيي الدين النووي، تحقيق: زهير الشاويش، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

٣٣. زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب وعبدالقادر الأرناؤوط، الطبعة الرابعة عشرة ١٤٠٧هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ومكتبة المنار الإسلامية، الكويت.
٣٤. سبل السلام، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، دار الحديث، بدون طبعة.
٣٥. سنن ابن ماجة، لابن ماجة القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
٣٦. سنن أبي داود، لأبي داود السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
٣٧. سنن الترمذي، لأبي عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبدالباقي وإبراهيم عطوة، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.
٣٨. سنن الدارقطني، لأبي حسن علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومجموعة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٣٩. سنن سعيد بن منصور، لأبي عثمان سعيد بن منصور الجوزجاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ، الدار السلفية، الهند.
٤٠. السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين أبي بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤١. سنن النسائي، لأبي عبدالرحمن بن شعيب النسائي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.
٤٢. شرح السنة، للإمام البغوي، تحقيق: زهير الشاويش وشعيب الأرناؤوط، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

٤٣. الشرح الممتع على زاد المستقنع، لفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ، دار ابن الجوزي.

٤٤. صحيح البخاري، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ، دار طوق النجاة.

٤٥. صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٦. علاج العين بالصور، بدر الفيلكاوي، الطبعة الرابعة ١٤٣٢هـ، شركة مكتبة الإمام الذهبي.

٤٧. العين أحكام وتنبيهات، إبراهيم الحدادي، دار الموجبين.

٤٨. العيوب الموجبة لفسخ عقد النكاح والآثار المترتبة عليه دراسة فقهية مقارنة، غادة علي هيبة، دار الجامعة الجديدة ٢٠١٣م.

٤٩. فتاوى الشيخ ابن باز، جمع: محمد بن سعد الشويعر.

٥٠. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب أحمد بن عبدالرزاق الدويش، الطبعة الرابعة ١٤٢٣هـ، مؤسسة الأميرة العنود.

٥١. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، وأشراف على مقابلة نسخة: عبدالعزيز بن باز، دار الفكر.

٥٢. فتح القدير، لمحمد بن علي الشوكاني، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت.

٥٣. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لأحمد بن غانم الأزهري المالكي، طبعة ١٤١٥هـ، دار الفكر.

٥٤. القاموس الفقهي لغة واصطلاحًا، لسعدي أبو جيب، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ، دار الفكر، دمشق.

٥٥. شرح مختصر خليل للخرشي، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة.

٥٦. القاموس المحيط، للفيروزآبادي، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ، مؤسسة الرسالة ودار الريان للتراث.
٥٧. القواعد الفقهية وأثرها في أحكام الطلاق في الفقه والقضاء والقانون، للقاضي عبدالغفور البياتي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.
٥٨. القول المفيد على كتاب التوحيد، شرح فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، الطبعة الرابعة ١٤٢١هـ، دار ابن الجوزي، السعودية.
٥٩. الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، موفق الدين ابن قدامة المقدسي، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ، المكتب الإسلامي، دار ابن حزم للطباعة، بيروت.
٦٠. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، للعلامة أبي عمر بن عبدالبر النمري القرطبي، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٦١. كتاب التوحيد لمحمد بن عبدالوهاب وقفات وتأملات، للدكتور فالح الصغير، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ، مكتبة التوبة، الرياض.
٦٢. كشاف القناع عن متن الإقناع، للشيخ منصور البهوتي، تحقيق: أبي عبدالله محمد حسن الشافعي، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٦٣. كيف تعالج مريضك بالرقية الشرعية، للدكتور: عبدالله السدحان، قدم له كل من: الشيخ عبدالله المنيع، والشيخ عبدالله الجبرين، والشيخ ناصر العقل، والشيخ عبدالمحسن العبيكان، والشيخ محمد الخميس.
٦٤. لسان العرب، للإمام العلامة ابن منظور، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.
٦٥. المبدع شرح المقنع، لابن مفلح الحنبلي، تحقيق: محمد حسن الشافعي، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦٦. المبسوط، لمحمد بن أحمد السرخسي، طبعة ١٤١٤هـ، دار المعرفة، بيروت.
٦٧. المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام، لشيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
٦٨. مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأبي عبدالله أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد وآخرين، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ، مؤسسة الرسالة.
٦٩. المصنف، لابن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، مكتبة الرشد، الرياض.
٧٠. المصنف، لأبي بكر عبدالرزاق الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
٧١. المجموع شرح المهذب، لأبي زكريا محيي الدين النووي، دار الفكر.
٧٢. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم الحنبلي، مكتبة الرشد، الرياض.
٧٣. المدونة، للإمام مالك بن أنس، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٧٤. معجم المقاييس في اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر.
٧٥. معجم لغة الفقهاء، لمحمد رواس قلعه جي، وحامد صادق، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ، دار النفائس.
٧٦. المعونة على مذهب عالم المدينة الإمام مالك بن أنس، للقاضي عبدالوهاب، تحقيق: حميش عبدالحق، المكتبة التجارية ومصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة.
٧٧. المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، لابن حجر العسقلاني، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، دار العاصمة، دار الغيث، السعودية.

٧٨. المغني، لابن قدامة، تحقيق: عبدالله التركي ومحمد عبدالفتاح الحلو، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ، هجر للطباعة والنشر.

٧٩. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، للشيخ شمس الدين الشربيني، إشراف: صدقي العطار، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، دار الفكر.

٨٠. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بأحكام فقه الأسرة، للدكتور: أحمد محمود قعدان، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ، دار النفائس، عمّان.

٨١. معرفة السنن والآثار، لمحمد بن الحسن أبي بكر البيهقي، تحقيق: عبدالمعطي قلعجي، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ، دار قتيبة، بيروت، دار الوعي - حلب، دار الوفاء - القاهرة.

٨٢. المنثور في القواعد فقه شافعي، لأبي عبدالله بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٨٣. الموافقات، لأبي إسحاق الشاطبي، تقديم: بكر أبو زيد، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ، دار ابن عفان، الخبر.

٨٤. المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي إسحاق الشيرازي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٨٥. مواهب الجليل شرح مختصر خليل، لشمس الدين الحطاب المالكي، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ، دار الفكر.

٨٦. الموسوعة الفقهية الكويتية الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة من ١٤٠٤هـ - ١٤٢٧هـ.

٨٧. الموسوعة الفقهية الميسرة، لمحمد رواس قلعه جي، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ، دار النفائس، بيروت.

٨٨. الموطأ للإمام مالك بن أنس، تحقيق: عبدالمجيد تركي، الطبعة الأولى ١٩٩٤م، دار الغرب الإسلامي.

٨٩. الوسيط في المذهب، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، ومحمد تامر، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ، دار السلام القاهرة.
٩٠. المواقع الإلكترونية:
٩١. موقع طريق الإسلام islamway.net.
٩٢. موقع صيد الفوائد saaid.net.

فهرس المحتويات

دفع الصائل وأحكامه

دراسة فقهية

إعداد :
د. أمل بنت إبراهيم بن عبدالله الدباسي
الأستاذ المساعد في كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا، وبعد...

فلقد اعتنى الإسلام بمصالح الإنسان الدنيوية، كما اعتنى بأمور آخرته، وأتى بالتشريعات التي تكفل له صيانة حقوقه، ورعايتها.

وقد قرر الإسلام كليات خمس، وسعى في سائر تشريعاته لحفظها، وهي النفس، والمال، والعقل، والعرض، والدين.

وذلك لأن حفظ هذه الكليات هو السبيل الوحيد لاستقرار المجتمع المسلم، وسعادة أفراده، والتفريط في حفظ إحدى هذه الكليات يعني اضطراب المجتمع، وضياع الأمن.

ولأن العقل البشري قاصر عاجز عن سن القوانين التي تمنحه الأمن والسعادة، ومفتقر أبدًا إلى تشريع إلهي يحفظ حقوقه، ويصونها، جاءت مشروعية دفاع المرء عن نفسه وماله وعرضه من كل اعتداء جائر، وإن كان المعتدي من أهل الإسلام؛ حفظًا للأنفس المعصومة، وعناية بالدماء المحرمة، وحرصًا على صيانة الأعراض والأموال من أن تنتهك أو تغتصب.

بل إن روح الشريعة ووسطيتها تظهر في مثل هذه التشريعات، فمع

تحريمها وتجريمها لكافة أشكال العدوان والتطاول على الغير بغير حق أيًّا كان هذا الغير، فهي في ذات الوقت تثبت للإنسان حق الدفاع عن نفسه وعرضه وماله، ودفع كل صائل على شيء منها، ولو تسبب هذا الدفع في أذى المدفوع.

كما أن في شرعية دفع الصائل -إضافة لما سبق- تشريفاً للإنسان، وإثبات حقه في الحياة الكريمة، ومحاربة كل أشكال الظلم والتعدي على هذا الحق؛ إذ لو قيل بوجوب الاستسلام للصائل وعدم مدافعته لتضمن ذلك شرعية إظهار الذلة والخنوع والخضوع لكل متجبر، وتسليط أمثال هؤلاء على حياة العباد وأرزاقهم، وتشجيع من لا يردعه وازع من دين على ظلم الناس في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، وهذا ما يأباه شرعنا الحكيم.

إن حق (دفع الصائل) أو ما يسميه البعض بحق الدفاع عن النفس وإن سبقت لإثباته شريعتنا الغراء وما قبلها من الشرائع والأديان فإنه من الحقوق التي تقر بها سائر الأعراف الدولية والنظم العالمية، ولا ينازع في أحقيته منازع.

لذلك كله آثرت أن يكون موضوع هذا البحث في أحكام دفع الصائل وعنونت له بـ (دفع الصائل وأحكامه دراسة فقهية).

أهمية الموضوع:

١. ما يعاني منه كثير من المسلمين اليوم من الاستهانة بحرمة الأنفس والأعراض والأموال، نتيجة ضعف الوازع الديني، مما نتج عنه تفشي العديد من الجرائم في مجتمعات المسلمين.

٢. هذا الموضوع يجلي مظهر وسطية الشريعة الإسلامية وتوازنها وتوافقها مع الفطر السليمة، وذلك في تجريمها العدوان مع تشريعها رده.

٣. ما يترتب على الصول من التعدي على الضروريات الخمس أو على شيء منها.

أسباب اختيار الموضوع:

١. الحاجة الملحة لمعرفة أحكام دفع الصائل، لاسيما مع حصول الثورات المعاصرة وما نتج عن بعضها من اختلال للأمن في بعض بلاد المسلمين، وما حصل بسببه من التعدي على الأنفس والأعراض والأموال المعصومة.

٢. الرغبة في إظهار روح الشريعة الإسلامية، ومقاصدها العظمى في حفظ الكليات الخمس وصيانتها.

٣. تشعب الموضوع وتداخل مسائله مما يستدعي دراسته الدراسة الفقهية الدقيقة، والتفصيل في كل جزئية من جزئياته، وترتيب مسائله ليستفيد منها كل باحث.

أهداف البحث:

١. بيان المراد بدفع الصائل.

٢. بيان حكم الصول وحكم دفعه.

٣. بيان ما يترتب على دفع الصائل من أحكام الدنيا والآخرة.

منهج البحث:

١. إذا كانت المسألة من مواضع الاتفاق، فأذكر حكمها بدليلها، مع توثيق الاتفاق من مظانه المعتمدة.

٢. إذا كانت المسألة من مسائل الخلاف فأتبع ما يلي:

أ- تحرير الخلاف، إذا كانت بعض صور المسألة محل خلاف، وبعضها محل اتفاق.

ب- ذكر الأقوال في المسألة، وبيان من قال بها من أهل العلم، ويكون عرض الخلاف حسب الاتجاهات الفقهية.

ج- الاقتصار على المذاهب الفقهية المعتمدة، مع العناية بذكر ما تيسر الوقوف عليه من أقوال السلف الصالح.

د- توثيق الأقوال من كتب أهل المذهب نفسه.

هـ- استقصاء أدلة الأقوال، مع بيان وجه الدلالة، وذكر ما يرد عليها من مناقشات، وما يجاب به عنها ما أمكن.

و- الترجيح مع بيان سببه.

٣. الاعتماد على أمهات المصادر والمراجع الأصلية في التخريج والتحرير والتوثيق والجمع.

٤. التركيز على موضوع البحث، وتجنب الاستطراد.

٥. تجنب ذكر الأقوال الشاذة.

٦. ترقيم الآيات وبيان سورها.

٧. تخريج الأحاديث، وبيان ما ذكره أهل الشأن في درجتها إن لم تكن في الصحيحين، أو أحدهما، فإن كانت كذلك فأكتفي حينئذ بتخريجها.

٨. تخريج الآثار من مصادرها الأصلية، والحكم عليها.

٩. التعريف بالمصطلحات وشرح الغريب.

١٠. العناية بقواعد اللغة العربية، والإملاء، وعلامات الترقيم.

خطة البحث:

جعلت بحثي هذا في مقدمة، وأربعة مباحث:

المبحث الأول: المراد بـ(دفع الصائل)، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المراد بـ (دفع الصائل) لغة.

المطلب الثاني: المراد بـ (دفع الصائل) اصطلاحًا.

المطلب الثالث: الألفاظ ذات الصلة بـ(دفع الصائل).

المبحث الثاني: حكم الصول.

المبحث الثالث: حكم دفع الصائل.

المبحث الرابع: ما يترتب على دفع الصائل، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ما يترتب على الدفع من أحكام الدنيا.

المطلب الثاني: ما يترتب على الدفع من أحكام الآخرة.

وخاتمة: وتشتمل على خلاصة البحث.

وختامًا فأرجو من المولى أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفع به إنه سميع قريب مجيب.

المبحث الأول
المراد بـ(دفع الصائل)

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
المراد بـ (دفع الصائل) لغة

(دفع الصائل) جملة مركبة من كلمتين (دفع) و (الصائل).

أما (دفع) فالدَّفْع: الإزالة بقوّة، يقال: دَفَعَه يَدْفَعُه دَفْعًا و دَفاعًا، و دَافَعَه و دَفَّعَه فانْدَفَعَ و تَدَفَّعَ و تَدَافَع، وتَدَافَعُوا الشيءَ: دَفَعَه كلّ واحد منهم عن صاحبه، و تدافَع القومُ أَي دَفَعَ بعضُهم بعضًا، ورجل دَفّاع و مِدْفَع: شديد الدَّفْع[1]، وفي المقاييس في اللغة: (الدال والفاء والعين أصل واحد مشهور، يدل على تنحية الشيء)[2]، يقال: دافع الله عنه السوء، وتدافع القوم في الحرب أي دفع بعضهم بعضًا، واستدفع الله الأسواء أي طلب منه أن يدفعها عنه[3].

وأما كلمة (الصائل) فاسم فاعل من الفعل صال أي استطال، وصال عليه إذا وثب عليه، وصولة بمعنى وثبة، يقال: ربَّ قول أشدُّ من صول، والمصاولة المواثبة، وكذلك الصيال والصيالة والصولان[4].

(١) لسان العرب، فصل الدال، حرف العين، مادة (دفع) (٨/٨٧).
(٢) لابن فارس: باب الدال والعين وما يثلثهما من كتاب الدال، مادة (دفع) ص(٣٦٠).
(٣) مختار الصحاح لمحمد الرازي، باب الدال، مادة (دفع) ص(٨٧).
(٤) المرجع السابق، باب الصاد، مادة (صول) ص(١٥٦).

يقول ابن فارس: (الصاد والواو واللام أصل صحيح يدل على قهر وعلو)[(١)].

والصؤول من الرجال من يضرب الناس ويتطاول عليهم[(٢)].

المطلب الثاني
تعريف (دفع الصائل) اصطلاحًا

لا يبعد التعبير الاصطلاحي للدفع عن المراد به لغة، وأما الصائل فيراد به اصطلاحًا: [كل قاصد من مسلم وذمي وعبد وحر وصبي ومجنون وبهيمة[(٣)] يجوز دفعه على معصوم من نفس أو طرف أو منفعة أو بضع أو مال[(٤)]].

وعَرَّف الفقهاء الصول بأنه: الوثوب على معصوم بغير حق[(٥)].

ومن خلال ما سبق يكون التعريف الاصطلاحي للفظ المركب(دفع الصائل) بأنه: منع أو درء أو ردُّ كل قاصد من مسلم وذمي وعبد وحر وصبي ومجنون وبهيمة[(٦)] يجوز دفعه على معصوم من نفس أو طرف أو منفعة أو بضع أو مال[(٧)].

شرح التعريف:

قوله في التعريف الأول (قاصد) وفي التعريف الثاني (الوثوب): تدل هاتان اللفظتان على وجود النية الإجرامية، والقصد الجنائي من الصائل.

قوله (من مسلم وذمي وعبد وحر وصبي ومجنون): يدل على أن الصائل

(١) المقاييس في اللغة، باب الصاد والواو وما يثلثهما من كتاب الصاد، مادة (صول) ص(٥٨٢).
(٢) لسان العرب، فصل الصاد، حرف اللام، مادة (صول) (٣٨٨/١١).
(٣) ينظر: روضة الطالبين (١٨٧/١٠)، والمجموع (٤٠١/٢٠).
(٤) المجموع (٤٠١/٢٠).
(٥) إعانة الطالبين (١٧٠/٤).
(٦) ينظر: روضة الطالبين (١٨٧/١٠)، والمجموع (٤٠١/٢٠).
(٧) المجموع (٤٠١/٢٠).

قد يكون مسلمًا أو غير مسلم، وقد يكون مكلفًا أو غير مكلف، وقد يكون مالًا كالعبد والبهيمة على ما سيأتي، والنص على هؤلاء يدل على اعتبار عصمة الدم في الآدمي الصائل، وهذا لا يعني أنه لا يتصور الصول من آدمي غير معصوم كحربي ومرتد، بل يتصور ومدافعته حينئذ آكد، وإنما نص على جملة من المعصومين لترتب الحكم الشرعي القاضي بزوال العصمة بالصول، أما غير المعصوم فلا احترام ولا عصمة له أصلًا.

قوله (وبهيمة) كالكلب العقور، وهو يدل على أن الصول قد يكون من غير الآدمي كما يكون من آدمي.

قوله (يجوز دفعه) في التعريف الأول و(بغير حق) في التعريف الثاني: جيء بهذين القيدين لإخراج ما لا يجوز دفعه من الصائلين، وهو الصائل بحق على ما سيأتي بيانه.

قوله (على معصوم): والعصمة تكون لنفس المصول عليه، يقول البكري: (خرج الحربي والمرتد وتارك الصلاة، فلا يجوز للشخص دفع الصائل عنهم)[1]، وتكون لطرف الإنسان ومنفعته وعرضه وماله، وقد فصل ما يمكن أن يقع عليه الصول في التعريف الأول، وأجمل في التعريف الثاني ليشمل كل ما كان معصومًا.

ويمكن أن يضاف هنا إلى أنواع ما قد يصال عليه (الدين)، كما لو اندفع آدمي أو غيره إلى مصحف لتمزيقه أو مسجد لتدنيسه، وفي مشروعية دفع الصائل عن الدين يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (وكذلك قتل الغلام - أي الغلام الذي قتله الخضر عليه السلام وذكر الله قصته في سورة الكهف- كان من باب دفع الصائل على أبويه؛ لعلمه بأنه كان يفتنهما عن دينهما)[2]، بل ساق رحمه الله إجماع الأمة على وجوب دفع الصائل على

(١) إعانة الطالبين (١٧١/٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٤٢٧/١١)

الدين حين قال: (وأمَّا قِتَالُ الدَّفْعِ فَهُو أشَدُّ أنْوَاعِ دَفْعِ الصَّائِلِ، ودَفْعُ الصَّائِلِ عَنِ الحُرْمَةِ والدِّين، وَاجِبٌ إجْمَاعًا، فالعَدُوُّ الصَّائِلُ الَّذِي يُفْسِدُ الدِّينَ والدُّنْيا لا شَيْءَ أوْجَبَ بَعْدَ الإيْمَانِ مِنْ دَفْعِه)[١].

ومن المصطلحات المعاصرة المتصلة بمصطلح (دفع الصائل) مصطلح الدفاع الشرعي، ويراد به واجب الإنسان في حماية نفسه أو نفس غيره، وحقه في حماية ماله أو مال غيره من كل اعتداء حال غير مشروع بالقوة اللازمة لدفع هذا الاعتداء.[٢]

المطلب الثالث
الألفاظ ذات الصلة بـ(دفع الصائل)

من الألفاظ ذات الصلة بلفظة (الدَّفْع) ما يلي:

١. لفظة (الدرء) من الفعل دَرَأَ قال الرازي: (الدرء الدفع)[٣].

٢. لفظة (الردُّ) من الفعل رَدَّ يقال ردّه عن وجهه ويرده ردًّا ورِدَّةً بالكسر صرفه[٤].

٣. لفظة (المَنْع) من الفعل مَنَعَ، والمنع ضد الإعطاء[٥].

ومن الألفاظ المتصلة بـ (المدافعة) (المجاهدة) أو (الجهاد) من الفعل جاهد، ويقصد به بذل الوسع[٦].

و(المقاتلة) من الفعل قاتل يقال: استقتل أي استمات بمعنى لم يبالِ بالموت لشجاعته[٧].

(١) الفتاوى الكبرى (٤/٦٠٨)
(٢) التشريع الجنائي الإسلامي الشيخ/عبدالقادرعودة (٢/٢١).
(٣) مختار الصحاح، باب الدال، مادة (درأ) ص(٨٤).
(٤) المرجع السابق، باب الراء، مادة (ردد) ص(١٠١).
(٥) المرجع السابق، باب الميم، مادة (منع) ص(٢٦٥).
(٦) المختار، باب الجيم، مادة (جهد) ص(٤٨).
(٧) المختار، باب القاف، مادة (قتل) ص(٢١٨).

وأما لفظة (الصائل) فمن الألفاظ المتصلة بمعنى الصول ما يلي:

١. لفظة (العادي) وهو من العداوة، والعداء بالفتح والمد،هو تجاوز الحد في الظلم، و(المعتدي) مثله وهو من الفعل (اعتدى)[١].

٢. لفظة (المتطاول) وهو اسم الفاعل من الفعل تطاول[٢].

٣. لفظة (الهاجم) و (المهاجم) يقول ابن فارس: (الهاء والجيم والميم أصل صحيح واحد يدل على ورود شيء بغتة... يقال: هجمت على القوم بغته، أهجم هجومًا... والهجمة من الإبل ما بين التسعين إلى المئة لأنها تهجم المورد بقوة)[٣].

٤. لفظة (الباغي) وهو المعتدي بغير وجه حق، جاء في مختار الصحاح: (البَغْيُ التعدي، وبَغَى عليه استطال، وبابه رمى، وكل مجاوزة وإفراط على المقدار الذي هو حد الشيء فهو بَغْيٌ)[٤].

(١) المرجع السابق. باب العين، مادة (عدا) ص(١٧٦).

(٢) المرجع السابق، باب الطاء، مادة (طال) ص(١٦٨).

(٣) المقاييس في اللغة، باب الهاء والجيم وما يثلثهما، كتاب الهاء، مادة (هجم) ص(١٠٦٥).

(٤) مختار الصحاح، مادة (بغى) ص(٢٤).

المبحث الثاني
حكم الصول

الصول -كما سبق في تعريفه- هو الوثوب على معصوم بغير حق، والفقهاء رحمهم الله في مصنفاتهم يطلقون الصائل ويريدون به المندفع بغير حق، يقول شيخ الإسلام رحمه الله في فتاويه: (وهذا الذي تسميه الفقهاء الصائل هو الظالم بلا تأويل)[1].

فإن كان الصول وثوبًا بغير حق فلا شك ولا ريب أن حكمه التحريم؛ إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ومما يدل على التحريم ما يلي:

١- عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة:١٩٠].

٢- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة:١٨٨]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [النساء:٢٩]، فإن كان العدوان على الأموال محرمًا فغيرها مما تعظم خطورته من الأنفس والأطراف والمنافع والأبضاع أولى.

وكما دل الكتاب على تحريم العدوان دلت عليه السنة النبوية أيضًا، فعن نفيع بن الحارث رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض» إلى قوله ﷺ: «فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة، يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢٨/٣١٩).

هذا، وستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم، فلا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض»[1].

وقد بُوِب له في صحيح مسلم بباب: «تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال».

يقول الإمام النووي: (المراد بهذا كله -يقصد المقدمة التي ذكرها النبي ﷺ- بيان توكيد غلظ تحريم الأموال والدماء والأعراض، والتحذير من ذلك)[2].

ويقول الحافظ ابن حجر: (قوله: «فإن دماءكم...» هو على حذف مضاف، أي سفك دمائكم، وأخذ أموالكم، وثلب أعراضكم، والعِرض بكسر العين موضع المدح والذم من الإنسان، سواء كان في نفسه أو سلفه)[3].

وقد جاءت الأحاديث التي لا تحصى في بيان شدة قبح الظلم، وشناعة جرم من اقترفه، وأوجبت احترام حق المسلم، والحث على الإحسان إليه والتحذير من إيذائه.

(١) أخرجه البخاري، باب من قال الأضحى يوم النحر من كتاب الأضاحي (٥٢٣٠)، ومسلم باب تغليظ تحريم.... من كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات (١٦٧٩).

(٢) شرح صحيح مسلم (١١/١٧١).

(٣) فتح الباري (١/١٩٢).

المبحث الثالث
حكم دفع الصائل

دفع الصائل مشروع في الجملة بل نقل بعضهم الاتفاق على شرعيته، مع اختلافهم في حكم الدفع هل هو الوجوب أم الجواز، وذلك بناء على اختلاف ما يقع عليه الصول، وسيأتي ذلك مفصلاً بإذن الله.

وفي مشروعية دفع الصائل يقول الإمام النووي -رحمه الله-: (إذا قصده رجل في نفسه أو ماله أو أهله بغير حق، فيجوز للمصول عليه أن يدفع طالب قتله عن نفسه أو طرفه أو زوجه أو ولده، وماله، وإن أفضى الدفع إلى قتله، وسواء كان الصائل آدميًّا مكلفًا كالبالغ العاقل، أو كان غير مكلف كالصبي والمجنون، أو كان بهيمة كالفحل الصائل والبعير الهائج... وإذا جاز دفعه بالقتل، وهو متفق عليه، كان نفسه هدرًا، مكلفًا أو غير مكلف)[(١)].

ويقول الحافظ في الفتح: (واتفقوا على جواز دفع الصائل، ولو أتى على نفس المدفوع)[(٢)].

ونقل ابن قدامة الإجماع على جواز دفع الصائل من البهائم، وإن أفضى دفعها إلى قتلها يقول -رحمه الله-: (وجملته أن الإنسان إذا صالت عليه بهيمة، فلم يمكنه دفعها إلا بقتلها، جاز له قتلها إجماعًا)[(٣)].

(١) المجموع (٢/٤٠٣).
(٢) فتح الباري (١٢/٢٤٥).
(٣) المغني (١٢/٥٣٠).

ويقول شيخ الإسلام -رحمه الله- في فتاويه حاكيًا الإجماع على مشروعية دفع الصائل على النفس: (وكذا إذا طلبوا -أي المحاربين- دمه كان له أن يدفعهم ولو بالقتل إجماعًا)[1].

وليس هذا في الدفع عن الأنفس فحسب، بل ساق -رحمه الله- أيضًا الإجماع على مشروعية الدفع عن المال حيث يقول: (ويجوز للمظلومين الذين تراد أموالهم قتال المحاربين بإجماع المسلمين)[2].

كما نص كثير من العلماء على مشروعية دفع الصائل[3]، وأنه حق للمصول عليه، ومما يدل على مشروعية دفع الصائل ما يلي:

أولًا: من القرآن الكريم:

دل الكتاب على مشروعية دفع الصائل، ورد عدوان المعتدي، ومن النصوص الدالة على ذلك ما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة:١٩٤].

يقول القرطبي -يرحمه الله- عند تفسيره هذه الآية: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ﴾ عموم متفق عليه، إما بالمباشرة، إن أمكن. وإما بالحكام، واختلف الناس في المكافأة هل تسمى عدوانًا أم لا؟ وقال: ليس في القرآن مجاز قال: المقابلة عدوان وهو عدوان مباح)[4].

(١) مجموع الفتاوى (٣٤/٢٤٢).

(٢) المرجع السابق (٢٨/٣١٩).

(٣) ينظر: الهداية (٤/٤٤٨)، وبداية المبتدي (٤/٤٤٨)، وتنوير الأبصار (١٠/١٩٠)، والدر المختار (١٠/١٩٠)، وحاشية ابن عابدين (١٠/١٩٢-١٩٣)، وجامع الأمهات (١/٥٢٥)، ومواهب الجليل (٦/٣٢٣)، وحاشية الدسوقي (٤/٣٥٧)، الذخيرة (١٢/٢٦٢)، والشرح الكبير (٤/٢٥٧)، والتاج والإكليل (٦/٢٦٨)، ومنح الجليل (٩/٣٦٧)، وروضة الطالبين (١٠/١٨٧)، والإقناع (٢/٥٤٥)، وفتح المعين (٤/١٧١)، وإعانة الطالبين (٤/١٧١)، والإنصاف (١٠/٣٠٣)، والمبدع (٩/١٥٤)، والمغني (١٢/٥٣٠)، والفروع (١٠/١٦٢).

(٤) الجامع لأحكام القرآن (٢/٣٥٣).

وهذه الآية أصل يعتمد عليه في مشروعية دفع الصائل يقول البكري -رحمه الله-: (والأصل في الصيال قوله تعالى فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ ... الآية)[1].

٢. قوله تعالى في معرض المدح: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلۡبَغۡيُ هُمۡ يَنتَصِرُونَ ﴿٣٩﴾ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ فَمَنۡ عَفَا وَأَصۡلَحَ فَأَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعۡدَ ظُلۡمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيۡهِم مِّن سَبِيلٍ ﴿٤١﴾ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظۡلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبۡغُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [الشورى:٣٩-٤٢]، وذلك لأن التذلل لمن بغى ليس من صفات من جعل الله له العزة، حيث قال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [المنافقون:٨].

٣. قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴿١٩٠﴾ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ وَأَخۡرِجُوهُم مِّنۡ حَيۡثُ أَخۡرَجُوكُمۡۚ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِيهِۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿١٩١﴾﴾ [البقرة:١٩٠-١٩١]. فالآيتان الأولى والثانية دلتا على مشروعية مقاتلة من بدأنا بالقتال.

ثانيًا: من السنة النبوية:

١. ما جاء في الحديث الذي يرويه سعيد بن زيد رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد»[2].

وفي المسند أن النبي ﷺ قال: «ما من مسلم يظلم بمظلمة فيقاتل فيقتل

(١) إعانة الطالبين (١٧٠/٤).

(٢) أخرجه أبوداود، باب في قتال اللصوص من كتاب السنة (٤٧٧٢)، وأخرجه الترمذي، باب ما جاء فيمن قتل دون ماله فهو شهيد من كتاب الديات (١٤٢١)، قال أبوعيسى: «هذا حديث حسن صحيح»، والنسائي في سننه الكبرى، باب من قتل دون دينه من كتاب تحريم الدم (٤٠٩٤)، وأصل هذا الحديث عند مسلم من حديث عبدالله بن عمرو. ينظر بتخريجه ص(١٨) من هذا البحث.

إلا قتل شهيدًا»[١]، وحاصله أنه لما جعل المقتول لأجل الدفع شهيدًا دل التزامًا على أن له القتل والقتال، كما أن من قتله أهل الحرب لما كان شهيدًا كان له القتل والقتال.[٢]

٢. ما يرويه أبوهريرة رضي الله عنه أن رجلًا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: «فلا تعطه مالك» قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: «قاتله»، قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: «فأنت شهيد» قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: «هو في النار»[٣]، ففي هذا الحديث جاء الأمر بمقاتلة الصائل على المال فمدافعة ومقاتلة الصائل على غيره مما هو أخطر كالنفس والعرض من باب أولى.

٣. أن في مدافعة الصائل إزالة للضرر عن الأفراد والجماعات ودرءاً للوسائل والأسباب المؤدية إليه، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن المضارة بقوله: «لا ضرر ولا ضرار»[٤] واستلهم العلماء من هذا الحديث قاعدة فقهية وهي قاعدة: «لا ضرر ولا ضرار» حيث ينهى الإسلام عن الضرر -أيًّا كان مصدره- عن كل معصوم من آدمي وغيره[٥]، كما أن مدافعة الصائل من المشقة الموجبة للتيسير، عملًا بقاعدة«

---

(١) مسند الإمام أحمد (٦٩١٣)، وضُعِّف إسناده. ينظر: المسند (٥١٢/١١٠).

(٢) إعانة الطالبين (١٧١/٤).

(٣) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق... من كتاب الإيمان (١٤٠).

(٤) هو من حديث ابن عباس رضي الله عنهما وقد أخرجه ابن ماجه، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره من كتاب الأحكام (٢٣٤١)، والبيهقي في سننه الكبرى عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه (١١١٦٦) قال البيهقي -رحمه الله- في بعض المواضع من سننه (١٥٨/٦): «وأما حديث لا ضرر ولا ضرار فهو مرسل».
وأخرجه الحاكم عن أبي سعيد أيضًا (٢٣٤٥) يقول في مستدركه بعد ذكره (٦٦/٢): «صحيح الإسناد على شرط مسلم» وقد يكون الحاكم وهم في تصحيحه إذ أعله كثير من العلماء بالانقطاع أو الإرسال.
ينظر: مصباح الزجاجة (٤٩/٣)، والدراية في تخريج أحاديث الهداية (٢٨٢/٢)، وتنقيح أحاديث التعليق (٥٣٨/٣)، وخلاصة البدر المنير (٤٣٨/٢)، ونصب الراية (٣٨٥/٤).
قال ابن حزم في المحلى (٢٨/٩): «وهذا خبر لم يصح قط، وإنما جاء مرسلًا أو من طريق فيها إسحاق بن يحيى وهو مجهول».

(٥) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص(١٧٣)، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص(٨٥).

المشقة تجلب التيسير»[1]، والتيسير هنا واضح، حيث جعل الله تعالى ما كان محرمًا في أصله وهو استباحة الأنفس مباحًا عند الضرورة، لا إثم في الإقدام عليه.

ثالثًا: من المعقول:

لو قيل بعدم مشروعية الدفاع عن النفس ورد الصائل لأدى ذلك إلى تلف المصول عليه وأذاه في نفسه وحرمته وماله، ولتسلط الناس بعضهم على بعض، وكثر الهرج والمرج، وتفشت المنكرات، وغلب الظلمة والفجار، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ [البقرة:٢٥١][2].

يقول الجصاص رحمه الله: (وَلَوْ كان الْأَمْرُ في ذلك على ما ذَهَبَتْ إلَيْهِ هذه الطَّائِفَةُ من حَظْرِ قَتْلِ من قَصَدَ قَتْلَ غَيْرِهِ ظُلْمًا وَالْإِمْسَاكُ عنه حتى يَقْتُلَ من يُرِيدُ قَتْلَهُ لَوَجَبَ مِثْلُهُ في سَائِرِ الْمَحْظُورَاتِ إذَا أَرَادَ الْفَاجِرُ ارْتِكَابَهَا من الزِّنَا وَأَخْذِ الْمَالِ أَنْ نُمْسِكَ عنه حتى يَفْعَلَهَا فَيَكُونَ في ذلك تَرْكُ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عن الْمُنْكَرِ وَاسْتِيلَاءِ الْفُجَّارِ وَغَلَبَةِ الْفُسَّاقِ وَالظَّلَمَةِ وَمَحْوِ آثَارِ الشَّرِيعَةِ)[3].

وحيث ثبتت مشروعية دفع الصائل بما يندفع به وإن كان قتلًا باتفاق العلماء[4] فكيف يجاب عن حديث ابن مسعود عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيّب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»[5].

---

(١) ينظر: مجلة الأحكام العدلية م (١٧) ١٨/١، ودرر الحكام ٣١/١، والأشباه والنظائر للسيوطي ٧٦/١، والمنثور ٣/ ١٦٩، وغمز عيون البصائر ٦٨/٤، وقواعد الفقه ١٢٢/١، وشرح القواعد الفقهية ١٥٧/١.

(٢) المبدع (١٥٤/٩).

(٣) أحكام القرآن (٤٧/٤).

(٤) نُقل الاتفاق في المجموع (٤٠٣/٢٠)، وفي الفتح (٢٤٥/١٢)، وفي مجموع الفتاوى (٢٤٢/٣٤).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، باب قول الله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾ من كتاب الديات (٦٤٨٤). وأخرجه مسلم في صحيحه، باب ما يباح به دم المسلم من كتاب: القسامة والمحاربين والقصاص والديات (١٦٧٦).

حيث نص الحديث على تحريم كل دم سوى من ذكرهم في الحديث وليس الصائل منهم.

قيل: ذكر ابن دقيق العيد أن هذا الحديث عام يُخص منه الصائل ونحوه، فيباح قتله، قال: (وقد يجاب عن هذا: بأنه داخل في المفارق للجماعة، أو يكون المراد لا يحل تعمد قتله قصدًا إلا في هؤلاء الثلاثة، والله أعلم)(١).

وذكر الصنعاني، والعظيم آبادي، والحافظ في الفتح، والمباركفوري(٢) نحوًا مما ذكر ابن دقيق العيد رحمهم الله جميعًا.

وللجصاص رحمه الله توجيه آخر حيث يقول: (قيلَ له -أي مدعي حصر من تستباح دماؤهم بهذه الثلاث فقط- هذا الْقَاصِدُ لِقَتْلِ غَيْرِهِ ظُلْمًا دَاخِلٌ فِي هذا الْخَبَرِ؛ لأَنَّهُ أَرَادَ قَتْلَ غَيْرِه، فَإِنَّمَا قَتَلْنَاهُ بِنَفْسِ من قَصَدَ لِقَتْلِه، لِئَلَّا يَقْتُلَهُ فَأَحْيَيْنَا نَفْسَ الْمَقْصُودِ بِقَتْلِنَا إِيَّاهُ)(٣).

ومع أن مدافعة الصائل مشروعة في الجملة، إلا أن هناك بعض المسائل التي تحتاج لمزيد تفصيل وبيان، ولذلك أقول: إن الصائل لا يخلو إما أن يكون آدميًّا أو غير آدمي، والآدمي إما أن يكون معصومًا أو غير معصوم، وقد يكون مكلفًا أو غير مكلف، والمصول عليه قد يكون عامًّا وقد يكون خاصًا، والخاص قد يكون نفسًا أو طرفًا أو منفعة أو عرضًا أو مالًا أو دينًا.

فإن كان الصائل آدميًا مكلفًا معصومًا فبصوله تزول عصمته، وتباح مدافعته إن كان مسلمًا لعموم الأدلة السابقة، وإن كان ذميًّا أو مستأمنًا فلأن عهده وأمانه ينتقض بصياله.

يقول الشربيني: (ويجب الدفع عن بضع... وعن نفسه إذا قصدها كافر

(١) شرح الأربعين نووية في الأحاديث الصحيحة النبوية ص(٦٩).

(٢) ينظر: سبل السلام (٣/٢٣١)، وعون المعبود (١٢/٥)، وفتح الباري (١٢/٢٠٣)، وتحفة الأحوذي (٦/٣١٢).

(٣) أحكام القرآن (٤/٤٧).

ولو معصومًا أو غير معصوم لا حرمة له والمعصوم بطلت حرمته بصياله، ولأن الاستسلام للكافر ذل في الدين)[1].

وذكر النووي -رحمه الله- في الروضة[2]، والبكري في الإعانة نحوه.[3]

ويقول الإمام مرعي بن يوسف الحنبلي في معرض حديثه عما ينتقض به عهد أهل الذمة: (فإن أبى من أهل الذمة بذل الجزية... أو قطع الطريق... أو تعدى على مسلم بقتل، أو فتنه عن دينه انتقض عهده)[4].

يقول الشيخ إبراهيم بن ضويان معللًا ما ذكره الإمام مرعي: (انتقض عهده؛ لعدم وفائه بمقتضى الذمة من أمن جانبه)[5].

ومع القول بمشروعية دفع الآدمي المعصوم، إلا أن ذلك مشروط بأمور:

الشرط الأول:

أن يكون هناك اعتداء: فيجب أن يكون الفعل الواقع على المصول عليه اعتداء، فإن لم يكن كذلك وكان الصول بحق لم يجز دفعه، يقول الشيخ محمد مختار الشنقيطي: (ثم إن هذا الصائل إذا هجم على الغير قد يهجم بحق، وقد يهجم بغير حق... كأن يكون الذي هجم عليه مطالبًا بحق الله أو بجريمة، وكلام العلماء ينص على حالة ما إذا كان الصائل بغير حق وليس المراد ما إذا كان بحق، فمن هجم على الغير وعنده حق في هذا الهجوم وله إذن شرعي فإنه يخرج من مسألتنا)[6].

---

(١) الإقناع (٢/٥٤٤).

(٢) روضة الطالبين (١٠/١٨٨).

(٣) إعانة الطالبين (٤/١٧٣).

(٤) دليل الطالب لنيل المطالب (١/٢٨٥).

(٥) منار السبيل (١/٢٨٥).

(٦) من موقع الشبكة الإسلامية على شبكة المعلومات من مجموعة دروس للشيخ يشرح بها (زاد المستقنع).

بل نص كثير من العلماء على أن الصائل الذي يدافع ويهدر دمه بصوله هو الصائل بغير حق، ولذا بُوِّب في صحيح مسلم لحديث عبدالله بن عمرو السابق بباب: (الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد مهدر الدم في حقه، وإن قتل كان في النار، وإن من قتل دون ماله فهو شهيد)[1].

كما نص على ذلك الإمام النووي عند شرحه الحديث[2].

ويقول الشوكاني في النيل: (وأحاديث الباب فيها دليل على أنه تجوز مقاتلة من أراد أخذ مال إنسان... إذا كان الأخذ بغير حق)[3].

وبناء على ذلك فكل صائل بحق لا تحل مدافعته، ولا تزول حرمته، فالأب إذا ضرب ولده أو الزوج زوجته للتأديب، والمعلم إذا أدب الصبي، والجلاد حين يقطع رقبة المحكوم عليه أو يد السارق، ومستوفي القصاص حين يقتل القاتل أو يقطع يده قصاصًا، كل هؤلاء لا يعتبر فعلهم عدوانًا، وإنما هو استعمال لحق أو أداء لواجب، وكل عمل أوجبته الشريعة أو أجازته لا يعتبر فعله اعتداء إذا باشره صاحب الحق، كالقبض والتفتيش والجلد والحبس، وغير ذلك من الحقوق والواجبات المقررة للأفراد والسلطات العامة أو عليهم[4]

ولقد رأينا في زمننا هذا تعدي بعض ذوي التوجهات المنحرفة، والأفكار الضالة، يستبيحون الدماء المعصومة، والأرواح المحترمة لرجال السلطان، ومسؤولي الأمن وغيرهم، وحجتهم (مشروعية دفع الصائل) ويصدِّر

(١) شرح صحيح مسلم (٢/٣٤٣).

(٢) المرجع السابق. والحديث يراد به حديث عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما وحيث قال، قال رسول الله ﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهيد» أخرجه مسلم، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال... من كتاب الإيمان (٣٥٩)، كما أخرجه في تحفة الأشراف (٨٦١١).

(٣) نيل الأوطار للشوكاني (٥/٣٩١).

(٤) التشريع الجنائي في الإسلام للدكتور/عبدالقادر عودة (٢/٢٧).

رؤوس الضلال منهم ما يصدر عنه من فتاوى على شبكة المعلومات بمثل هذه المصطلحات الفقهية، وما ذاك إلا تبريرًا لجرمهم، وتغطية لضلالهم، وللعبث والتغرير بعقول السفهاء والعامة ممن ليس لديهم قليل فقه ولا كثيره.

وقد تجد في تلكم الفتاوى بعض الأدلة الشرعية كحديث: «من قتل دون دمه... » وغيره ليقبل قولهم، وتروج أفكارهم[١].

ويجاب عن هؤلاء بما ذكره ابن المنذر من أن الذي عليه أهل العلم أن للرجل أن يدفع الصائل إذا أريد ظلمًا بغير تفصيل، إلا أن كل من يحفظ عنه من علماء الحديث كالمجمعين على استثناء السلطان للآثار الواردة بالأمر بالصبر على جوره وترك القيام عليه[٢].

وإجماع المحدثين على عدم جواز دفع رسول السلطان وإن أريد ظلمًا، فكيف إذا كان يريده بحق؟!

بل إن شيخ الإسلام -رحمه الله- عدّ جند السلطان الذين يدفعون عن المسلمين وأرضهم مجاهدين في سبيل الله، يقول -رحمه الله- في معرض حديثه عن الصائل وأحكامه: (ولا يحل للسلطان أن يأخذ من أرباب الأموال جعلًا على طلب المحاربين... وللجند الذين يرسلهم في طلبهم، بل طلب هؤلاء من نوع الجهاد في سبيل الله، فيخرج فيه جند المسلمين... وينفق على المجاهدين[٣] في هذا من المال الذي ينفق منه على سائر الغزاة)[٤].

فعلى هذا فكل من صال بحق حرم قتله، ومع الحرمة تترتب العقوبة

---

(١) والمتتبع لتاريخ الفرق الضالة يرى أنها كانت تتترس ببعض المصطلحات البراقة لخداع العامة فالخوارج رفعوا شعار التحاكم لله دون غيره، والروافض رفعوا شعار حب آل البيت، بل إن كل صاحب باطل لابد أن يستر باطله بحق ليُقبل ولذا فكل الغزاة والمستعمرين الذين نهبوا ثروات المسلمين كان شعارهم في حملاتهم تحقيق العدل والحرية والمساواة في بلاد المسلمين.

(٢) ينظر: سبل السلام (٥٠٧/٣)، ونيل الأوطار (٣٩١/٥)، وتحفة الأحوذي (٥٦٥/٤).

(٣) هؤلاء المجاهدون صاروا يقتلون اليوم جهادًا في سبيل الله.

(٤) مجموع الفتاوى (٣٢١/٢٨).

الشرعية، ووجوب الضمان، كما لو كان هذا الصائل بهيمة ككلب حراسة صال على من أقبل عليه فقتله المصول عليه فعليه ضمانه؛ لأن صوله بحق، والشرع رخص في كلب الحراسة.

والاعتداء الذي يجوز دفعه ليس له حد مقرر؛ فيصح أن يكون الاعتداء شديدًا، ويصح أن يكون بسيطًا، وبساطة الاعتداء لا تمنع من الدفاع، ولكنها تقيد المدافع بأن يدفع الاعتداء بالقوة اللازمة لدفعه[1].

الشرط الثاني:

أن يكون الاعتداء حالًا، فحلول الاعتداء هو الذي يخلق حالة الدفاع، ومن ثم فالاعتداء المؤجل لا يعتبر محلًا للدفاع، ومثله التهديد بالاعتداء فليس محلًّا للدفاع أيضًا؛ إذ ليس هناك خطر يحتمي منه الإنسان بالدفاع العاجل[2]، ولا يفهم من هذا أن ينتظر المصول عليه حتى يصيبه الصائل بالفعل، بل من حقه أن يسرع إلى رد الاعتداء المتوقع إذا علم أو غلب على ظنه أنه لا يخطئه، يقول الدمياطي من علماء الشافعية: (ويجوز للشخص عند غلبة ظن صياله فلا يشترط لجواز الدفع تلبس الصائل بصياله حقيقة)[3].

بل إن الفقهاء اعتبروا مجرد إشهار السلاح من الصائل كاف لقتله، مادام السلاح مما يقتل عادة[4]، أما مجرد الشك أو الظن الضعيف والوهم فلا يبرر الدفع، كما أن إشهار السلاح بقصد المزاح واللعب لا يجعل المشهور عليه في حالة دفاع ولا يجعله مصولًا عليه؛ لأن إشهار السلاح على هذا الوجه لا يعتبر اعتداء، لكن إذا كانت الظروف تدل على أن الصائل يظهر

(١) التشريع الجنائي الإسلامي للدكتور/عبدالقادر عودة (٢/٢٧).
(٢) التشريع الجنائي الإسلامي للدكتور/عبدالقادر عودة (٢/٣٠).
(٣) إعانة الطالبين (٤/١٧١).
(٤) ينظر: المبسوط للسرخسي (٢٤/٥٠)، والأم (٧/٧٩).

المزاح ويبطن الجد حتى يتمكن من المصول عليه، كان للمصول عليه دفع شره ولو بقتله إذا لم يمكن دفعه إلا بالقتل[(١)].

الشرط الثالث:

أن لا يمكن دفع الاعتداء بطريق آخر: يشترط لوجود حالة الدفاع أن لا تكون هناك وسيلة أخرى ممكنة لدفع الصائل، فإذا أمكن دفع الصائل بوسيلة أخرى غير مقاتلته وجب استعمالها، فيبدأ أولًا بالأمر بالخروج لمن دخل منزله، فإن لم يفعل وعظه، وأنذره عذاب الله وأليم عقابه إن كان يعقل الخطاب ويفهمه[(٢)] فإن أبى فإن أمكنه دفعه مثلًا بالصراخ والاستغاثة فليس للمصول عليه أن يضربه أو يجرحه أو يقتله، فإن أهمل المصول عليه هذه الوسيلة ودفع الاعتداء مباشرة فهو معتد، واختلف في الهرب هل يجب على المصول عليه الهرب إن أمكنه أم له أن يدافع؟ فقال بعضهم: إن أمكنه الهرب أو الاحتماء فليس له الدفع حينئذ[(٣)].

وذكر هذا القول المالكية إلا أنهم قيدوا قولهم بما إذا لم تلحقه مشقة أو ضرر بالهرب أو الاحتماء، فإن لحقه ذلك لم يلزمه، وجاز له الدفع حينئذ[(٤)]، وقيد الشافعية جواز الدفع مع إمكان الهرب إن كان الهرب في حقه مشينًا[(٥)].

ويشترط على كل حال عند من يرون الهرب دفاعًا أن يقوم الهرب مقام الدفاع، فإذا كان الدفاع عن المال أو الحريم، ولم يستطع المدافع الهرب بالمال أو الحريم فلا يعتبر الهرب دفاعًا ولا يلزم به المصول عليه[(٦)].

---

(١) التشريع الجنائي (٢/٣٠).

(٢) ينظر: الشرح الكبير (٤/٣٥٧)، وحاشية الدسوقي (٤/٣٥٧).

(٣) ينظر: الإنصاف (١٠/٣٠٣)، والمبدع (٩/١٥٤).

(٤) ينظر: الشرح الكبير (٤/٣٥٧)، وحاشية الدسوقي (٤/٣٥٧)، وجامع الأمهات (١/٥٢٥)، والذخيرة (١٢/٢٦٢)، ومنح الجليل (٩/٣٦٩).

(٥) تحفة المحتاج (٤/١٢٦).

(٦) ينظر: تحفة المحتاج (٤/١٢٦)، وأسنى المطالب (٤/١٦٧)، والتشريع الجنائي الإسلامي (٢/٣٢).

الشرط الرابع:

إذا شرع في الدفع فيجب عليه الالتزام بالقوة اللازمة لرد الصائل، فيشترط في الدفاع أن يكون بالقدر اللازم لدفع الاعتداء، فإن زاد عن ذلك فهو اعتداء لا دفاع، فالمصول عليه مقيد دائمًا بأن يدفع الاعتداء بأيسر ما يندفع به، وليس له أن يدفعه بالكثير إذا كان يندفع بالقليل(1)؛ لأن المقصود دفعه فإن اندفع بقليل فلا حاجة إلى أكثر منه(2)،فإن كان الصائل ممن يندفع بالكلام فضرب بالعصا أو كان ممن يندفع بالعصا فقتل، أو ذهب موليًا فاتبعه أو قتله، أو ضربه ضربة عطلته وكفي شره فأثنى عليه بأخرى، أو ضربه فقطع يمينه فولى مدبرًا فضربه فقطع رجله، فعلى المصول عليه ضمان ما زاد عن قدر الحاجة(3) إذ الضرورة تقدر بقدرها، ولأن الدفع تحول حينئذ إلى اعتداء وظلم، ولقد أمر الله سبحانه وتعالى بأن يرد على المعتدي بمثل عدوانه دون زيادة؛ إذ المقصود كف عدوانه لا الإضرار به، ولقد امتدح الله من ينتصر على من بغي عليه في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلۡبَغۡيُ هُمۡ يَنتَصِرُونَ ﴿٣٩﴾ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا﴾ [الشورى:٣٩-٤٠] ولكنه قرر بعد هذه العبارة أن جزاء السيئة مثلها دون زيادة، وعليه فلابد أن يشرط هذا الانتصار بما أباحه الله من عدم المجاوزة؛ لأن المجاوزة عن الحد ظلم، والعدل في الانتصار هو الاقتصار على المساواة(4).

وفي ضرورة التقيد بالأخف فالأخف في دفع الصائل، يقول الإمام النووي -رحمه الله-: (فيجب على المصول عليه رعاية التدريج والدفع بالأهون فالأهون)(5).

---

(١) ينظر: الشرح الكبير (٣٥٧/٤)، وحاشية الدسوقي (٣٥٧/٤)، ومنح الجليل (٣٦٩/٩)، وروضة الطالبين (١٨٧/١٠)، ونهاية المحتاج (٣٠/٨)، والإقناع (٥٤٥/٢)، وإعانة الطالبين (١٧٣/٤)، والمغني (٥٣١/١٢)، والتشريع الجنائي الإسلامي (٣٢/٢).

(٢) المغني (٥٣١/١٢).

(٣) ذكر المغني نحوه (٥٣١/١٢).

(٤) فتح القدير للشوكاني (٥٤١/٤).

(٥) روضة الطالبين (١٨٧/١٠).

ويقول شيخ الإسلام: (يدفعهم بالأسهل فالأسهل، فإن لم يندفعوا إلا بالقتال فله أن يقاتلهم، ونقل الإجماع على جواز دفعهم بالقتل إن لم يندفعوا بغيره)[1].

ويقول الحافظ في الفتح: (لو لم يندفع بالشيء الخفيف جاز بالثقيل وإن أصيبت نفسه فهدر)[2].

وَاسْتَثْنَى الْفُقَهَاءُ مِنْ ذَلِكَ صُوَرًا مِنْهَا:

١. لَوْ كَانَ الصَّائِل يَنْدَفِعُ بِالسَّوْط أَو الْعَصَا وَنَحْوهمَا، وَالْمَصُول عَلَيْه لاَ يَجِدُ إِلاَّ السَّيْفَ فَلَهُ الضَّرْبُ به، لأَنَّهُ لاَ يُمْكِنُهُ الدَّفْعُ إِلاَّ بِه، وَلَيْسَ بِمُقَصِّرٍ فِي تَرْكِ اسْتِصْحَابِ السَّوْطِ وَنَحْوِه.

٢. لَو الْتَحَمَ الْقتَال بَيْنَهُمَا، وَاشْتَدَّ الأَمْرُ عَن الضَّبْطِ فَلَهُ الدِّفَاعُ عَنْ نَفْسه بِمَا لَدَيْه، دُونَ مُرَاعَاة التَّرْتِيب الْمَذْكُور.

٣. إِذَا ظَنَّ الْمَصُول عَلَيْه أَنَّ الصَّائِل لاَ يَنْدَفِعُ إلاَّ بالْقَتْل فَلَهُ أَنْ يَقْتُلَه دُونَ مُرَاعَاة التَّرْتِيب الْمَذْكُور، وَكَذَا إِنْ خَافَ أَنْ يَبْدُرَهُ بِالْقَتْل إِنْ لَمْ يَسْبِقْ هُوَ بِه فَلَهُ ضَرْبُهُ بمَا يَقْتُلُه، أَوْ يَقْطَعُ طَرَفَهُ. وَيُصَدَّقُ الْمَصُول عَلَيْه فِي عَدَمِ إِمْكَانِ التَّخَلُّصِ بِدُونِ مَا دَفَعَ بِه، لِعُسْرِ إِقَامَةِ الْبَيِّنَة عَلَى ذَلِكَ، وهو المذهب عند الحنابلة[3]، وصوبه المرداوي[4]، ونص عليه بعض المالكية[5].

٤. إِذَا كَانَ الصَّائِل مُهْدَرَ الدَّم -كَمُرْتَدٍّ وَحَرْبِيٍّ وَزَانٍ مُحْصَن- فَلاَ تَجِبُ مُرَاعَاةُ التَّرْتِيبِ فِي حَقِّه، بَل لَهُ الْعُدُول إِلَى قَتْلِه، لِعَدَمِ حُرْمَتِه[6].

(١) مجموع الفتاوى (٢٤٢/٣٤).
(٢) فتح الباري (٢٤٥/١٢).
(٣) ينظر: المغني (٥٣٢/١٢)، والإنصاف (٣٠٣/١٠).
(٤) الإنصاف (٣٠٣/١٠).
(٥) ينظر: الشرح الكبير (٣٥٧/٤)، وحاشية الدسوقي (٣٥٧/٤)، والذخيرة (٢٦٢/١٢)، وجامع الأمهات (٥٢٥/١).
(٦) ينظر: الشرح الكبير (٣٥٧/٤)، وحاشية الدسوقي (٣٥٧/٤)، ومنح الجليل (٣٦٩/٩)، وروضة الطالبين (١٨٧/١٠)، و

الشرط الخامس:

نص بعض العلماء على البينة إذا حُضر، وقيل: إن لم يحضر فيكتفى بيمينه[(١)]. إذ مجرد دعوى المصول عليه أنه قتل رجلًا لكونه صال عليه لا يقبل، وكذا لو قتله زاعمًا أنه وجده مع امرأته وأنكر أولياء المقتول طولب القاتل بالبينة فإن لم يأت ببينة فعليه القود[(٢)]، يدل على ذلك حكم علي بن أبي طالب رضي الله عنه لما سُئل عن رجل دخل بيته فإذا مع امرأته رجل فقتلها وقتله قال علي: (إن جاء بأربعة شهداء وإلا فليعط برمته)[(٣)].

فإن كان الصائل المعصوم غير مكلف؛ كصبي ومجنون فيجوز دفعه أيضًا، يقول شيخ الإسلام رحمه الله: (وقتل الصائل جائز وإن كان صغيرًا)[(٤)].

ولما أورد -رحمه الله- قصة قتل الخضر عليه السلام الغلام الواردة في سورة الكهف قال: (وقصة الغلام مضمونها جواز قتل الصبي الصائل)[(٥)].

كما قرر كثير من العلماء شرعية قتل الصائل من غير المكلفين، ولهم في ذلك نصوص صريحة.[(٦)]

فإن كان الصائل غير معصوم فدفعه أولى من دفع المعصوم، لأنه في الأصل لا حرمة ولا عصمة له.

ونهاية المحتاج (٣٠/٨)، والإقناع (٥٤٥/٢)، وإعانة الطالبين (١٧٣/٤)، والمغني (٥٣١/١٢)، والتشريع الجنائي الإسلامي (٣٢/٢)، والموسوعة الفقهية الكويتية (١٠٧/٢٨).

(١) ينظر: الشرح الكبير (٣٥٧/٤)، وحاشية الدسوقي (٣٥٧/٤)، وروضة الطالبين (١٩٠/١٠)، والمغني (٥٣٦/١٢).

(٢) ينظر: المهذب (٤٠٨/٢٠)، والمجموع (٤١٢/٢٠)، والمغني (٥٣٥/١٢-٥٣٦).

(٣) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى (١٧٤٢٥)، وعبدالرزاق في مصنفه (١٧٩١٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٢٧٨٧٩).

وأعطي برمته: أي بجملته، ينظر مختار الصحاح، باب الراء، مادة (رمم) ص(١٠٨).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٦٩/١١).

(٥) المرجع السابق (٢٣٤/٢).

(٦) ينظر: حاشية ابن عابدين (١٩١/١٠)، والذخيرة (٢٦٢/١٢)، وحاشية الدسوقي (٣٥٧/٤)، والشرح الكبير (٣٥٧/٤)، وجامع الأمهات (٥٢٥/١)، وروضة الطالبين (١٨٧/١٠)، وإعانة الطالبين (١٧٣/٤)، والإقناع (٥٤٥/٢)، والفروع (١٦٢/١٠)، والمغني (٥٣٠/١٢)، وحاشية البعلي (١٦٢/١٠).

يقول شيخ الإسلام في معرض حديثه عن حكم دفع الصائل: (الكافر الحربي الذي يستحل دماء المسلمين، وأموالهم، ويرى جواز قتالهم، أولى بالمحاربة من الفاسق الذي يعتقد تحريم ذلك)[1]، ويقول الشربيني: (ويجب الدفع عن بضع... وعن نفسه إذا قصدها كافر... لأن الاستسلام للكافر ذل في الدين)[2].

وهذا في الصائل من الكفار على حق خاص، فإن كان الصول من الكافر أو مجموعهم على جماعة من المسلمين، أو على مصر من أمصارهم، فحينئذ يجب مدافعة من صال من الكفار، وهو ما يعرف في اصطلاح الفقهاء بـ (قتال الدفع)، يقول الجصاص رحمه الله: (معلوم في اعتقاد جميع المسلمين أنه إذا خاف أهل الثغور من العدو، و لم تكن فيهم مقاومة، فخافوا على بلادهم وعلى أنفسهم و ذراريهم ؛ أن الفرض على كافة الأمة أن ينفر إليهم من يكف عاديتهم عن المسلمين، و هذا لا خلاف فيه بين الأمة) [3].

ويقول ابن قدامة رحمه الله: (ويتعين الجهاد في ثلاثة مواضع... وذكر منها إذا نزل الكفار ببلد تعين على أهله قتالهم ودفعهم)[4]، وقال ابن تيمية شيخ الإسلام رحمه الله: (فالعدو الصائل الذي يفسد الدين والدنيا لا شيء أوجب بعد الإيمان من دفعه)[5]، وقال رحمه الله في موضع آخر: (فأما إذا هجم العدو فلا يبقى للخلاف وجه، فإن دفع ضررهم عن الدين والنفس والحرمة واجب إجماعًا)[6].

ويقول أيضًا: (فإما إذا أراد العدو الهجوم على المسلمين فإنه يصير دفعه واجبًا على المقصودين، وعلى غير المقصودين، لإعانتهم... فهذا دفع عن الدين والحرمة والأنفس، وهو قتال اضطرار)[7].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/٤٧٠).
(٢) الإقناع (٢/٥٤٤).
(٣) أحكام القرآن (٤/٣١٢).
(٤) المغني (٩/١٦٣).
(٥) الفتاوى الكبرى (٤/٦٠٨)
(٦) الفتاوى الكبرى (٤/٦٠٧).
(٧) مجموع الفتاوى (٢٨/٣٥٩).

وقال نحو قولهم عامة فقهاء الإسلام، ونقل الإجماع ابن حزم -رحمه الله- حيث قال: (واتفقوا أن دفاع المشركين وأهل الكفر عن بيضة أهل الإسلام وقراهم وحصونهم وحريمهم إذا نزلوا على المسلمين فرض على الأحرار البالغين المطيقين)[1].

وهذا الموضوع كبير، ويحتاج إلى بحث مستقل، ولكنني أشرت إليه من باب إتمام عناصر الموضوع.

أما أن كان الصائل غير آدمي؛ كالكلب العقور، فقد نقل ابن قدامة رحمه الله الإجماع على جواز مدافعة البهيمة، ولو أدت مدافعتها لقتلها، حيث يقول: (وجملته أن الإنسان إذا صالت عليه بهيمة، فلم يمكنه دفعها إلا بقتلها، جاز له قتلها إجماعًا)[2].

وكما يتنوع الصائل يتنوع المصول عليه: فإما أن يكون نفسًا أو طرفًا أو مالًا أو عرضًا أو دينًا، ويختلف حكم الدفع -وإن كان مشروعًا- في كونه واجبًا أو جائزًا حسب اختلاف المصول إليه كما قدمت، ولذا كان لزامًا التطرق إلى كل نوع مما سبق والتفصيل في حكمه.

أولًا: أن يكون المدفوع عنه (المصول عليه) نفسًا.

إن كان الصائل بهيمة فقد أوجب بعض العلماء مدافعتها ولو بقتلها إذا لم تندفع بما هو أهون من ذلك.

يقول الإمام ابن العربي -رحمه الله-: (إذا رأى مسلم فحلًا يصول على مسلم فإنه يلزمه أن يدفعه عنه وإن أدى إلى قتله، ولا ضمان على قاتله حينئذ، سواء كان القاتل له هو الذي صال عليه الفحل أو معينًا له من الخلق)[3].

---

(١) مراتب الإجماع ص(١١٩).

(٢) المغني (١٢/٥٣٠).

(٣) أحكام القرآن (١/٤٣٨).

ويقول عليش: (إذا صال الجمل على الرجل فخافه على نفسه فقتله فلا شيء عليه... والمدافعة واجبة لا سيما إذا كان الصائل غير آدمي)[1].

ويقول الشربيني -رحمه الله-: (ويجب الدفع عن بضع... وعن نفسه إذا قصدها كافر... أو قصدها بهيمة)[2].

ذكره تبعًا لما في الروضة[3] واحتج القائلون بالوجوب: أن البهيمة تذبح لاستبقاء الآدمي فلا وجه للاستسلام لها[4].

فإن كان الصائل آدميًّا مسلمًا مكلفًا فما حكم دفعه عن النفس؟

اختلف الفقهاء في هذه المسألة، ولهم فيها أقوال:

القول الأول:

يلزمه الدفع، وهو قول الحنفية[5]، وقول لبعض المالكية ورجحه منهم القرطبي وابن العز[6]، وهو وجه للشافعية [7]، وقيل قول للشافعية[8].

القول الثاني:

لا يلزمه الدفع، وهو قول لبعض المالكية[9]، وهو الوجه أو القول الثاني عند الشافعية [10]، وقد رجحه الإمام النووي[11]، بل قال بعضهم: يسن الاستسلام للصائل[12].

(١) منح الجليل (٣٦٩/٩).
(٢) الإقناع (٥٤٤/٢).
(٣) روضة الطالبين للنووي (١٨٨/١٠).
(٤) ينظر: الإقناع (٥٤٤/٢)، وإعانة الطالبين (١٧٣/٤).
(٥) ينظر: تنوير الأبصار (١٩٠/١٠)، والهداية (٤٤٨/٤)، وبداية المبتدي (٤٤٨/٤)، والدر المختار (١٩٠/١)، وحاشية ابن عابدين (١٩١/١٠).
(٦) ينظر: حاشية الدسوقي (٣٥٧/٤)، ومواهب الجليل (٣٢٣/٦).
(٧) ينظر: المهذب (٤٠٠/٢٠)، والمجموع (٤٠٣/٢٠)، وروضة الطالبين (١٨٨/١٠).
(٨) روضة الطالبين (١٨٨/١٠).
(٩) ينظر: حاشية الدسوقي (٣٥٧/٤)، ومواهب الجليل (٣٢٣/٦).
(١٠) ينظر: المهذب (٤٠٠/٢٠)، والمجموع (٤٠٣/٢٠)، وروضة الطالبين (١٨٨،/١٠)، وفتح الوهاب (٢٩١/٢).
(١١) روضة الطالبين (١٨٨/١٠).
(١٢) ينظر: روضة الطالبين (١٨٨/١٠)، والإقناع للشربيني (٥٤٥/٢)، وفتح المعين (١٧٣/٤)، وإعانة الطالبين (١٧٣/٤).

القول الثالث:

لا يجب على الإنسان الدفع عن النفس إلا أن يكون المصول عليه ملكًا توحد في ملكه أو عالمًا توحد في زمانه، وكان في بقائه مصلحة عامة، فيجب الدفع ولا يجوز الاستسلام، ذكره بعض الشافعية[1].

القول الرابع:

التفريق بين زمن الفتن وغيرها، ففي زمن الفتن الاستسلام وعدم الدفع أولى، وفي غيرها إما يجوز الدفع وإما يجب، وقد نقل القرافي -رحمه الله- عن الإمام أبي بكر العربي قوله: (والمدفوع عنه كل معصوم من نفس أو بضع أو مال وأمره بيده إن شاء سلم نفسه أو يدفع عنها، ويختلف الحال ففي زمان الفتنة الأولى الصبر تقليلًا لها، أو مقصودًا وحده)[2]، وهو قول الحنابلة، فعندهم في غير زمن الفتنة روايتان أحدهما يلزم الدفع[3]، قال المرداوي في الإنصاف: «وهو المذهب»[4]، ورجحه ابن مفلح في الفروع حيث قال: «ويلزمه الدفع عن نفسه على الأصح»[5]، والأخرى لايلزم المصول عليه الدفع[6].

ولهم في الدفع زمن الفتن روايتان أحدهما الوجوب، والأخرى الجواز[7]، يقول شيخ الإسلام رحمه الله حاكيًا الخلاف في هذه المسألة:

(أما إذا كان مقصوده قتل الإنسان جاز له الدفع عن نفسه وهل يجب؟ قولين: وهذا إذا كان للناس سلطان فأما إذا كان في فتنة فهل يدفع عن

(١) إعانة الطالبين (١٧٣/٤).

(٢) الذخيرة (٢٦٢/١٢).

(٣) ينظر: الإنصاف (٣٠٤/١٠)، والفروع (١٦٢/١٠)، والمحرر (١٦٢/٢)، والمبدع (١٥٥/٩).

(٤) الإنصاف (٣٠٤/١٠).

(٥) الفروع (١٦٢/١٠).

(٦) ينظر: الإنصاف (٣٠٤/١٠)، والفروع (١٦٢/١٠)، والمحرر (١٦٢/٢)، والمبدع (١٥٥/٩).

(٧) ينظر: الإنصاف (٣٠٤/١٠)، والفروع (١٦٢/١٠)، والمحرر (١٦٢/٢)، والمبدع (١٥٥/٩).

نفسه في الفتنة أو يستسلم فلا يقاتل على قولين لأهل العلم في مذهب أحمد وغيره)[١].

ورجح المرداوي أنه لا يلزمه الدفع عن نفسه زمن الفتن، وهو اختيار جماعة، قال: (وهو الصحيح من المذهب)[٢]،وكأن ابن قدامة يميل إلى هذا الرأي حيث يقول: (لا يجب الدفع عن نفسه وماله).[٣]

والقول بالتفريق في المدافعة بين زمن الفتن وزمن غيرها هو قول الإمام الأوزاعي، يقول الصنعاني -رحمه الله-: (وفرق الأوزاعي بين الحال التي للناس فيها جماعة وإمام فحمل الحديث عليها -يعني حديث عبدالله بن عمرو-[٤] وأما في حال الخلاف والفرقة فليستسلم ولا يقاتل أحدًا)[٥] وكأن الصنعاني رحمه الله يرى استحباب ترك القتال زمن الفتن وأفضلية الاستسلام للصائل، والذي يظهر أن من رأى استحباب ترك القتال وسنية الاستسلام من الشافعية تابع الأوزاعي -رحمه الله- في هذا القول.

أدلة كل قول:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول القائلون بوجوب الدفع بما يلي:

الدليل الأول:

قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة:١٩٥]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء:٢٩].

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢٨/٣٢٠).
(٢) الإنصاف (١٠/٣٠٤).
(٣) المغني (١٢/٥٣٤).
(٤) سيأتي لاحقًا بإذن الله.
(٥) سبل السلام (٣/٥٠٧-٥٠٨)، وذكر المباركفوري نحوه في تحفة الأحوذي (٤/٥٦٥-٥٦٦).

وجه الاستدلال:

كما يحرم على الإنسان قتل نفسه بنص الآية -سواء كان ذلك بفعل إيجابي كالخنق والجرح بآلة حادة أو بفعل سلبي كترك الطعام والشراب- يحرم عليه إباحتها للغير ليقتلها[١].

ويمكن أن يجاب عنه بنحو ما ذكر القرافي في فُرُوقه من (أَنَّ ترك الغذاء والشراب سَبَبٌ تَامٌّ فِي الْمَوْتِ مِنْ غَيْرِ إضَافَةِ شَيْءٍ آخَرَ إلَيْهِ، وَتَرْكُ دَفْعِ الصَّائِلِ سَبَبٌ فِي الْمَوْتِ نَاقِصٌ لَا يَتِمُّ إلَّا بِإِضَافَةِ فِعْلِ الصَّائِلِ إلَيْهِ، فَلِذَا تَرَتَّبَ الْإِثْمُ عَلَى الْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي فَافْهَمْ)[٢].

الدليل الثاني:

أنه قادر على إحياء نفسه فوجب عليه فعل ما يتقي به كالمضطر إذا وجد الميتة[٣].

نوقش هذا الدليل:

بأن قياس قتل الصائل لإحياء النفس على أكل الميتة للمضطر لإحيائها قياس مع الفارق؛ لأن الأكل يحيي به نفسه، من غير تفويت نفس غيره، وهنا في إحياء نفسه فوات نفس غيره، فلم يجب عليه[٤].

الدليل الثالث:

أنه يتوصل بهذا الدفع إلى نجاة نفسه[٥]، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

(١) ينظر: الحاوي (١٣/٩٦٥)، وشرح منتهى الإرادات (٣/٣٨٥)، وكشاف القناع (٦/١٥٥)، ومنار السبيل (٢/٣٥٠).

(٢) (٤/٣٢٨).

(٣) المبدع (٩/١٥٥).

(٤) المغني (١٢/٥٣٤).

(٥) حاشية الدسوقي (٤/٣٥٧).

كما يمكن أن يستدل لهم:

بالعمومات الدالة على الأمر بمقاتلة الصائل ورد عدوان المعتدي، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ﴾ [البقرة:١٩٤] وقوله: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة:١٩٠] وقوله ﷺ في الحديث «قاتله»[١]، والأمر إذا أطلق يفيد الوجوب.

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني القائلون بعدم وجوب الدفع بما يلي:

الدليل الأول:

قوله ﷺ في الحديث الذي يرويه ابن عمر رضي الله عنهما: «ما يمنع أحدكم إذا جاءه من يريد قتله أن يكون مثل ابني آدم: القاتل في النار والمقتول في الجنة»[٢]، وفيه الثناء على من لم يدفع عن نفسه الصول، والحث على الاقتداء به.

ويجاب عنه:

بأن حديث ابن عمر ضعفه جمع من أهل العلم، كما بينتُ في تخريجه، فلا يحتج به.

فإن قيل:

الحديث وإن كان ضعيفًا فقد نص القرآن الكريم على قصة ابني آدم وفيها دلالة على استسلام الأفضل منهما للقتل من صاحبه.

فيمكن أن يجاب عنه:

بأننا نُسلِّم أن القرآن نص على قصة هابيل وقابيل، وعلى أن أحدهما استسلم لأخيه لما أراد قتله ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٖ يَدِيَ إِلَيْكَ

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٥٧٥٤) قال محققوا المسند: «إسناده ضعيف».

﴿لِأَقْتُلَكَ﴾ [المائدة:٢٨] لكن هذا الأمر ثابت في شرعهم دون من أتى بعدهم من الأمم،يقول الجصاص رحمه الله عند تفسيره الآية: (وَرُوِيَ عن الْحَسَنِ وَمُجَاهِدٍ أَنَّهُ كُتِبَ عليهم إذَا أَرَادَ رَجُلٌ قَتْلَهُ أَنْ يَتْرُكَهُ وَلَا يَدْفَعَهُ عن نَفْسِهِ)[1].

ويقول الطبري رحمه الله: (وقال آخرون: لم يمنعه مما أراد من قتله، وقال ما قال له مما قص الله في كتابه، إلا أن الله عز ذكره فرض عليهم أن لا يمتنع من أريد قتله ممن أراد ذلك منه، ذكر من قال ذلك، حدثني الحارث قال ثنا عبدالعزيز قال ثنا رجل سمع مجاهدًا يقول في قوله ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٖ يَدِيَ إِلَيۡكَ لِأَقْتُلَكَ﴾ قال مجاهد: كان كتب الله عليهم إذا أراد الرجل أن يقتل رجلًا تركه ولا يمتنع منه)[2]، وعليه فهو شرع من قبلنا، وشرع من قبلنا شرع لنا إذا لم يرد في شرعنا ما يخالفه، وقد جاء في حديث أبي هريرة الصحيح ما يدل على مقاتلة الصائل، وكذا غيره من الأحاديث.

الدليل الثاني:

أنه قتل ينال به الشهادة[3]، يدل عليه حديثا سعيد بن زيد وأبي هريرة رضي الله عنهما[4]، فالأولى للمصول عليه الاستسلام حينئذ.

ويمكن أن يجاب عنه:

بأن الأحاديث الدالة على حصول الشهادة للمقتول، هي في المقتول الذي حصل قتله أثناء مدافعته ومقاتلته للصائل لا حال استسلامه، وحديث أبي هريرة نص في ذلك، حيث رتب الشهادة على حصول القتل بالمقاتلة، ولفظ حديثي ابن عمر وسعيد بن زيد مشعر بذلك، حيث أتى بلفظة (دون) قال

---

(١) أحكام القرآن للجصاص (٤٥/٤).
(٢) تفسير الطبري (١٩٢/٦).
(٣) المهذب (٤٠٠/٢٠).
(٤) سبق تخريجهما.

المباركفوري عند شرحه حديث («من قتل دون ماله» أي عند الدفع عن ماله فهو شهيد في أحكام الآخرة)[1].

الدليل الثالث:

أنه تعارضت مفسدة أن يقتل، أو يمكن نفسه من القتل، والتمكين من القتل أخف مفسدة من القتل فيقدم[2].

ويمكن أن يجاب عنه:

بعد التسليم بكون التمكين من النفس أخف مفسدة من قتل الصائل، بل هو أشد وأعظم لأمرين:

الأمر الأول: أن التمكين في هذه المسألة لنفس معصوم، وأما القتل فهو لنفس أهدرت عصمتها، وزالت حرمتها بالصيال.

الأمر الثاني: أن التمكين قد يترتب عليه ضرر أعظم من حيث كونه يغري الصائل وغيره بالتطاول على غير المصول عليه من المسلمين، فتسفك الدماء، وتنتهك الحرمات؛ إذا الواقع يشهد أن حصول الاستسلام يقابله الكثير من الاستعلاء والتكبر من قبل المجرمين كفارًا كانوا أو غير كفار، وبمثل هذا يفقد الأمن، وتنتشر الجريمة، ويعيث الظلمة في الأرض فسادًا، وهذا من الضرر الذي لا يوازيه ضرر، فضلًا عن أن يفوق عليه.

ففي مدافعة المجرمين الذين يصولون على الأنفس درء للمفاسد، وقمع للجريمة، وكفّ للشر عن المصول عليه وعن غيره من المسلمين.

دليل القول الثالث:

يمكن أن يستدل لهم:

(١) تحفة الأحوذي (٤/٥٦٤).

(٢) الذخيرة (١٢/٢٦٣).

أن الصائل يجب دفعه عن المصول عنه إذا كان ملكًا متوحدًا في ملكه أو عالمًا منفردًا بعلمه، دفعًا للمفسدة العظمى الحاصلة بفوات نفس المصول عليه في مقابل تحمل المفسدة الدنيا وهي فوات نفس الصائل، وشهر السلاح في وجه المسلم، والضرر الأشد يدفع في مقابل تحمل الضرر الأخف.

ويمكن أن يجاب عنه:

أن من يرى عدم المدافعة زمن الفتن، يستدل بقصة عثمان رضي الله عنه، ولقد كان رضي الله عنه ملكًا لعامة المسلمين، وعالمًا إمامًا في زمنه، ومع ذلك لم يقاتل من سعى لقتله، فلا وجه لتخصيص من يتصف بهذه الصفات.

أدلة القول الرابع:

استدل من يفرق في حكم دفع الصائل من حيث الجواز والوجوب بين زمن الفتنة وغيرها، أنه في غير زمن الفتن يمكن أن يستدل بما استدل به أصحاب القول الأول والثاني، من حيث وجوب الدفع أو جوازه، أما في زمن الفتن فهناك نصوص تدل على أن عدم المدافعة فيها أولى، ومنها:

الدليل الأول:

حديث أبي ذر رضي الله عنه، وفيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في زمن الفتنة: «فإن خشيت أن يبهرك شعاع السيف فألق ثوبك على وجهك، يبوء بإثمك وإثمه»[1] وجه الاستدلال من الحديث: دل الحديث على مشروعية ترك القتال زمن الفتن.

ويجاب عنه بأن:

الحديث دال على النهي عن السعي في الفتنة، وكف اليد عن الشبهة،

---

(١) أخرجه أبوداود واللفظ له باب في النهي عن السعي في الفتنة من كتاب الفتن والملاحم (٤٢٦١)، وابن ماجه باب التثبت في الفتنة من كتاب الفتن (٣٩٥٨)، والحاكم في مستدركه (٨٣٠٤)، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين)، وأحمد في مسنده (٢١٣٢٥) قال محققو المسند: «إسناده صحيح على شرط مسلم» (٢٥٢/٣٥)، والبيهقي في سننه الكبرى (١٦٥٧٥)، وابن حبان في صحيحه (٥٩٦٠)، وعبدالرزاق في مصنفه (٢٠٧٢٩)، وأورده كل من البوصيري في المصباح (١٧١/٤-١٧٢)، والشوكاني في النيل (٧٧/٦)، وسكتا عنه.

إذ في زمن الفتنة لا يتبينُ حق من باطل، ولذا بوب الإمام أبو داود لهذا الحديث بباب «النهي عن السعي في الفتنة»، فَأَمَّا قَتْلُ من اسْتَحَقَّ الْقَتْلَ بالصول، فَمَعْلُومٌ أَنَّ النبي صلى اللّٰه عليه وسلم لم يَنْفِه بِذَلِكَ[1].

ويمكن مناقشة هذا الجواب بأن:

حديث أبي ذر رضي الله عنه بكامله لا يدل على المنع من ابتداء القتال زمن الفتنة فحسب، بل إذ دخل على الإنسان في منزله، وقد اعتزل الفتن فالأولى به أن لا يقاتل من أراد قتله، جاء في حديث أبي ذر رضي الله عنه قال لي رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم: «يا أَبَا ذَرٍّ» قلت: لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ، قال: «كَيْفَ أنت إذا رَأَيْتَ أَحْجَارَ الزَّيْتِ[2] قد غَرِقَتْ بِالدَّمِ»(كناية عن زمن الفتن) قلت: ما خَارَ اللّٰه لي وَرَسُولُهُ، قال: «عَلَيْكَ بِمَنْ أنت منه» قلت: يا رَسُولَ اللَّه، أَفَلا آخُذُ سَيْفِي، وَأَضَعُهُ على عَاتِقِي، قال: «شَارَكْتَ الْقَوْمَ إِذَنْ» قلت: فما تَأْمُرُنِي؟ قال: «تَلْزَمُ بَيْتَكَ»، قلت: فَإِنْ دُخِلَ على بَيْتِي؟ قال:» فَإِنْ خَشِيتَ أَنْ يَبْهَرَكَ شُعاع السيف... إلخ.

الدليل الثاني:

أن عثمان بن عفان رضي الله عنه ترك القتال مع إمكانه منع إرادتهم نفسه[3]، وكما منع نفسه من قتالهم منع غيره، وصبر على ذلك، ولو لم يجز ذلك لأنكر الصحابة عليه ذلك[4].

ويمكن أن يجاب عنه:

بأن قصة عثمان حادثة عين تحتمل أمورًا؛ كأن يكون عدوه قد فاجأه ولم

---

(١) أحكام القرآن للجصاص (٤٧/٤).

(٢) أحجار الزيت: موضع بالمدينة من الحرة، سميت بذلك لسواد أحجارها بها، كأنها طليت بالزيت. ينظر: تحفة الأحوذي (١٠٧/٣).

(٣) المغني (٥٣٤/١٢).

(٤) المبدع (١٥٥/٩).

يكن قريبًا من سلاحه، فرأى أن لا جدوى من المقاتلة حينئذ، أو أن عدد من أغاروا عليه كثير فعلم أن لا قدرة له بهم، وبالاحتمال يبطل الاستدلال.

ثم إن القول بأنه رضي الله عنه ترك مدافعة القاتل لكونه زمن فتنة، ولأن الأولى التسليم في مثل هذه الحال فبعيد؛ لأن الفتنة تعظم بالاستسلام لها، لا سيما إذا كان المستسلم لها هو خليفة المسلمين وولي أمرهم، إذ به تضبط الأمور وبفقده يحصل ضياعها.

الدليل الثالث:

عن حذيفة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في الفتن: «كن عبدالله المقتول، ولا تكن عبدالله القاتل».[1]

ويجاب عنه:

بأن هذا الحديث لا أثر له في كتب الصحيح والسنن، بل لا أصل له، كما صرح بذلك الحافظ ابن حجر -رحمه الله-[2]، وعلى فرض صحته فإنما (عَنَى بِهِ أَنْ لَا يَبْدَأَ بِالْقَتْلِ، وَأَمَّا دَفْعُ الْقَاتِلِ عن نَفْسِهِ فلم يَمْنَعْهُ).[3]

الترجيح:

وعلى هذا فيصير الراجح عندي بناء على هذه الأحاديث كلها وجوب الدفاع عن النفس في غير زمن الفتن، إذ في الأحاديث معنى الأمر بالمدافعة والحث عليها بالتصريح بذلك تارة كما في حديث أبي هريرة، وبذكر ما للمقاتل من منزلة وأجر، وما على الصائل من إثم ووزر في الآخرة وإهدار دم في الدنيا تارة أخرى، كما في حديث سعيد وابن عمرو وغيرهما.

(١) قال ابن الصلاح: «ولم أجده في شيء من الكتب المعتمدة» وقال ابن حجر في التلخيص (٤/٨٤): «هذا الحديث لا أصل له»، وقال ابن الملقن في الخلاصة (٢/٣٣٠): «غريب»، وقال الشوكاني في النيل (٦/٧٧): «في إسناده علي بن زيد بن جدعان هو ضعيف».

(٢) تلخيص الحبير (٤/٨٤).

(٣) أحكام القرآن (٤/٤٧).

ويُستثنى من ذلك زمن الفتن، فإن حديث أبي ذر دال على أن الأولى ترك المدافعة حتى وإن دخل الصائل منزل المصول عليه.

فعلى هذا تكون الأحاديث الواردة في مدافعة الصائل عامة لم تخص زمنًا دون زمن وعمومها مخصوص بزمن الفتن، والدليل على التخصيص حديث أبي ذر رضي الله عنه.

أما إن كان الصائل على النفس آدميًّا مسلمًا غير مكلف، ففيه قولان:

القول الأول: لا يجب الدفع إذا قصدها مسلم ولو مجنون، بل يجوز الاستسلام، وقيل بل يسن [1].

القول الثاني: لا يجوز الاستسلام ويجب الدفع[2].

أدلتهم:

استدل القائلون بعدم وجوب الدفع.

أنه قد ورد ما يدل على أن الاستسلام أولى يدل على ذلك قصة قابيل وهابيل، وغير المكلف كالمكلف [3].

واستدل القائلون بوجوب الدفع وتحريم الاستسلام:

بقياس الآدمي غير المكلف على البهيمة بجامع عدم الإثم على الجميع[4].

وكأن المالكية -رحمهم الله- يلحقون غير المكلف من الآدميين بالبهيمة بجامع عدم فهم الخطاب[5]، ويمكن أن يستنبط من مجموع ما ذكروه أنهم يرون وجوب مدافعة الآدمي غير المكلف، كما يجب مدافعة البهيمة.

---

(١) الإقناع (٢/٥٤٥).

(٢) نسبه النووي إلى بعض الشافعية. ينظر: روضة الطالبين (١٠/١٨٩).

(٣) الإقناع (٢/٥٤٥).

(٤) روضة الطالبين (١٠/١٨٩).

(٥) ينظر: الشرح الكبير (٤/٣٥٧)، وحاشية الدسوقي (٤/٣٥٧)، ومواهب الجليل (٦/٣٢٣)، والذخيرة (١٢/٢٦٢)، ومنح الجليل (٩/٣٦٨).

والراجح والله أعلم في هذه المسألة هو القول الثاني، القائل بوجوب مدافعة غير المكلف؛ إذ لا حجة فيما استدلوا به، وأما قصة قابيل وهابيل فسبق بيان ما يبطل الاستدلال بها، ولو كانت القصة حجة؛ لكانت نصًّا في المكلف ولا يلحق غيره به للفرق.

أما إن كان الصائل على النفس آدميًّا معصومًا بعقد الذمة فهل يدفع؟

إن وجب دفع الآدمي المعصوم بإسلامه عن النفس فيجب دفع الكافر المعصوم بذمته أو عهده من باب أولى؛إذ العصمة فيه عارضة تزول بزوال موجبها، بخلاف المسلم الذي تعتبر العصمة أصيلة فيه.

كما أن الصائل من المسلمين إنما تزول عصمته بصوله فقط، ومع ذلك أوجبنا دفعه، فكيف بمن تزول عصمته وحرمته مرتين: بصوله أولًا، وبانتقاض عهده بهذا الصول ثانيًا.

ثانيًا: أن يكون المدفوع عنه عرضًا:

اختلف العلماء في حكم الدفع عن العرض، هل هو واجب أم جائز، ولهم في ذلك قولان:

القول الأول:

يلزمه الدفع عن حرمته، وهو قول الحنفية[(١)]، وقول لبعض المالكية[(٢)]، وقول الشافعية[(٣)]، قال النووي -رحمه الله-: (وأما المدافعة عن الحريم فواجبة بلا خلاف)[(٤)]، ورواية للإمام أحمد[(٥)] قال المرداوي: (يلزمه الدفع

---

(١) ينظر: تنوير الأبصار (١٠/٢١١)، والدر المختار (١٠/٢١١)، وحاشية ابن عابدين (١٠/٢١١-٢١٢).

(٢) ينظر: الشرح الكبير (٤/٣٥٧)، وحاشية الدسوقي (٤/٣٥٧)، ومواهب الجليل (٦/٣٢٣).

(٣) ينظر: المهذب (٢٠/٤٠٠)، وروضة الطالبين (١٠/٢١٨٨)، والإقناع (٢/٥٤٤)، والمجموع (٢٠/٤٠٢).

(٤) شرح صحيح مسلم (٢/٣٤٤).

(٥) ينظر: الإنصاف (١٠/٣٠٤)، والمغني (١٢/٥٣٥-٥٣٦)، والمبدع (٩/١٥٥).

عن حرمته على الصحيح من المذهب نص عليه، وجزم به في الوجيز)[1] ورجح هذا القول المجد ابن تيمية[2] وحفيده تقي الدين[3].

القول الثاني:

لا يلزمه الدفع، وهو قول ثانٍ للمالكية[4]، ورواية ثانية للإمام أحمد، وجزم بها أبو المعالي من الحنابلة[5].

أدلة الأقوال:

دليل القول الأول:

الدليل الأول:

إن بذل المال جائز، أما بذل الفجور بالنفس أو بالحرمة فغير جائز[6]، والأبضاع لا سبيل لإباحتها[7]، فوجب مدافعة الصائل عليها.

الدليل الثاني:

إن في مدافعة الصائل منعًا من حصول الفاحشة، ومدافعة للمنكر، وهو حق لله، وفي مدافعته أيضًا حفظًا لحق نفسه في صيانة أهله ومنع الفسق منهم[8] وبهم[9].

كما يمكن أن يستدل لهؤلاء:

بعموم حديث سعيد بن زيد، وفيه أن من قتل دون أهله فهو شهيد. وفيه الترغيب والحث على دفع الأذى عن الأهل.

---

(١) الإنصاف (٣٠٤/١٠).
(٢) المحرر (١٦٢/٢).
(٣) مجموع الفتاوى (٣٢٠/٢٨).
(٤) ينظر: حاشية الدسوقي (٣٥٧/٤)، ومواهب الجليل (٣٢٣/٦).
(٥) الإنصاف (٤٠٣/١٠).
(٦) مجموع الفتاوى (٣٢٠/٢٨).
(٧) الإقناع (٥٤٤/٢).
(٨) أقصد إذا كانت المرأة راضية بالزنا.
(٩) المبدع (١٥٦/٩) بتصرف.

دليل القول الثاني: لم أعثر لهم على دليل.

لكن يمكن أن يستدل لهم:

بأنه إذا تعارضت مفسدتان فيفعل أخفهما في مقابل دفع الأعظم والمفسدتان هنا هما إما تمكين الصائل من العرض، أو قتل الصائل والمفسدة الأولى أخف فتقدم.

ويجاب عن ذلك:

بما أجيب سابقًا من أن القتل هنا للصائل لا يعتبر مفسدة لزوال حرمته بصياله، وقد يكون حصول المفسدة العظمى بترك المجرمين وعدم مدافعتهم.

الترجيح:

يترجح -والله أعلم بالصواب- رجحان القول الأول القائل بوجوب المدافعة عن العرض، لوجاهة ما استدلوا به، ولأن النبي الكريم ساوى في وجوب المدافعة بين النفس والمال والأهل، ولأن المعتدي على العرض من جملة الظلمة المشروع مدافعتهم، كما أن حفظ الأعراض يعتبر إحدى الكليات الخمس التي جاءت الشريعة لرعايتها.

ثالثًا: أن يكون المدفوع عنه مالًا.

اختلف الفقهاء في حكم المدافعة عن المال،ولهم في ذلك قولان:

القول الأول:

تجوز مدافعة ومقاتلة من أراد أخذ مال إنسان، سواء كان المال قليلًا أو كثيرًا إذا كان الآخذ بغير حق، وهو قول جمهور الفقهاء[(١)]، يقول ابن عابدين -رحمه الله-: (وله المقاتلة دون ماله القليل والكثير)[(٢)].

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين (١٠/١٩١)، وحاشية الدسوقي (٤/٣٥٧)، ومنح الجليل (٩/٣٦٩)، والإقناع (٢/٥٤٤)، والمجموع (٢٠/٤٠٣)، إعانة الطالبين (٤/١٧٣)، والمغني (١٢/٥٣٤)، والإنصاف (١٠/٣٠٥)، والمبدع (٦/١٥٦)، وسبل السلام (٣/٥٠٨)، والمحرر (٢/١٦٢)، ومجموع الفتاوى (٢٨/٣٢٠).

(٢) حاشية ابن عابدين (١٠/١٩٢).

ويقول النووي -رحمه الله- عند شرحه حديث عبدالله بن عمرو: (وأما أحكام الباب، ففيه جواز قتل القاصد لأخذ المال بغير حق، سواء كان قليلًا أو كثيرًا لعموم الحديث وهو قول جماهير من العلماء)[١].

ويقول الصنعاني -رحمه الله-: (وفي الحديث -أي حديث «من قتل دون ماله» دليل على جواز المقاتلة لمن قصد أخذ مال غيره بغير حق، قليلًا كان أو كثيرًا وهذا قول الجماهير)[٢] كما ذكر الشوكاني[٣] والمباركفوري[٤] نحوًا مما ذُكر.

القول الثاني:

لا يجوز القتال على أخذ القليل من المال، وبه قال بعض المالكية.[٥]

سبب الخلاف:

ذكر القرطبي رحمه الله أن سبب الخلاف في هذه المسألة هو أن شرعية القتال في مسألة دفع الصائل عن المال **هل هي لدفع المنكر، فلا فرق حينئذ بين القليل والكثير، أو هي من باب دفع الضرر فيختلف الحال؟**[٦].

وعمومًا فلا يلتفت لخلاف من خالف في هذه المسألة، لأن الأحاديث ترد ما ذكروه[٧]؛ إذ النصوص في مشروعية القتال لمن أخذ المال عامة مطلقة لم تقيد القتال بمال دون مال فلا يلتفت للقول المعارض لعموم النصوص.

قال الإمام النووي -رحمه الله-: (وقال بعض أصحاب مالك: لا يجوز قتله إذ طلب شيئًا يسيرًا كالثوب والطعام، وهذا ليس بشيء، والصواب ما قاله الجماهير)[٨].

---

(١) شرح صحيح مسلم (٢/٣٤٤).
(٢) سبل السلام (٣/٥٠٧).
(٣) نيل الأوطار (٥/٣٩١).
(٤) تحفة الأحوذي (٤/٥٦٥).
(٥) شرح خليل بن إسحاق المسمّى بنصيحة المرابط (٦/١٨٢).
(٦) سبل السلام (٣/٥٠٧).
(٧) تحفة الأحوذي (٤/٥٦٥).
(٨) شرح صحيح مسلم (٢/٣٤٤).

وعلى هذا فلا اعتبار بخلاف من شذ، ولذا نقل شيخ الإسلام الإجماع على جواز مدافعة المحاربين، الذين يقصدون أموال الناس بغير حق كما سبق بيانه(١).

وهل الدفع عن المال جائز مطلقًا أم يلزم الدفع في بعض الصور؟

القول الأول:

ذكر جمهور العلماء أن الدفع عن المال غير لازم(٢) ويجوز للإنسان أن يترك القتال ويعطيهم شيئًا من المال(٣)، وذكر الاتفاق على عدم لزوم الدفع عن المال الدسوقي -رحمه الله-(٤)، واستثنى المالكية ما إذا ترتب على عدم الدفع عن المال هلاك لنفسه أو شدة أذى(٥). كصائل على طعام رجل أو مائه في فلاة وليس معه غيره، أو مغير على دابته ولا دابة له سواها، وحينئذ يكون حكم الدفع عن هذا المال كحكم الدفع عن النفس، أي فيه الخلاف السابق، وذلك باعتبار ما يترتب عليه فَقْد هذا النوع من المال من ضرر بالنفس.

واستثنى الشافعية من جواز الدفع عن المال ثلاث حالات: أولها: وجوب الدفع عن المال، ويكون عن المال الذي له روح كالبهائم على وجه الخصوص، فقالوا: هذا المال يلزم الدفع عنه إن قصد الصائل إتلافها(٦)، والثانية: عدم جواز الدفع عن المال، وهي: ما لو قصد مضطر طعام غيره، فلا يجوز لمالكه دفعه عنه، إن لم يكن مضطرًا مثله، فإن قتل المالك الصائل المضطر إلى الطعام وجب فيه القصاص. والثالثة: أيضًا لايجوز فيها الدفع أيضًا، وهي: ما إذا كان

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/٣١٩).

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين (١٠/١٩١)، وحاشية الدسوقي (٤/٣٥٧)، ومنح الجليل (٩/٣٦٩)، والإقناع (٢/٥٤٤)، والمجموع (٢٠/٤٠٣)، وإعانة الطالبين (٤/١٧٣)، والمغني (١٢/٥٣٤)، والإنصاف (١٠/٣٠٥)، والمبدع (٦/١٥٦)، وسبل السلام (٣/٥٠٨)، والمحرر (٢/١٦٢)، ومجموع الفتاوى (٢٨/٣٢٠).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٨/٣٢٠).

(٤) حاشية الدسوقي (٤/٣٥٧).

(٥) ينظر: حاشية الدسوقي (٣/٢٥٧)، ومنح الجليل (٩/٣٦٩).

(٦) ينظر: المهذب (٢٠/٤٠٠)، والمجموع (٢٠/٤٠٣)، والإقناع (٢/٥٤٤)، وإعانة الطالبين (٤/١٧٣).

الصائل مكرهًا على إتلاف مال غيره، فلا يجوز دفعه عنه، بل يلزم المالك أن يقي روحه بماله، كما يتناول المضطر طعامه، ولكل منهما دفع المكره[١].

وشرط البغوي للدفع عن المال أن لا يخاف على نفسه[٢]، فإن ترتب على دفعه عن ماله فوات نفسه فلا يدفع وجوبًا.

وللحنابلة رواية يوافقون فيها قول الجمهور بعدم لزوم الدفع عن المال، رجحها المرداوي وابن مفلح صاحب المبدع، ونقل حنبل قولًا في المذهب: إنه يجوز أن يعطيهم المال مقابل ترك نفسه، قيل: لا بأس بذلك، وقيل: هو أفضل[٣].

القول الثاني:

يلزمه الدفع عن ماله، مطلقًا وهو رواية للإمام أحمد، قال في التبصرة (يلزمه في الأصح)[٤].

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

الدليل الأول:

قوله ﷺ: «فكن عبدالله المقتول...» الحديث[٥] فإنه دال على جواز الاستسلام في النفس، فالمال من باب أولى[٦].

---

(١) ينظر: المهذب (٢٠/٤٠٠)، والمجموع (٢٠/٤٠٣)، والإقناع (٢/٥٤٤)، وإعانة الطالبين (٤/١٧٣)، وعمدة الناظر(٢/٤١٦).
(٢) المجموع (٢٠/٤٠٣- ٤٠٤).
(٣) الإنصاف (١٠/٣٠٥).
(٤) الإنصاف (١٠/٣٠٥).
(٥) سبق تخريجه.
(٦) سبل السلام (٣/٥٠٨).

الدليل الثاني:

إن إباحة المال جائزة[١]، فلا تلزم المقاتلة لأجله.

وأما المالكية فاستثنوا من الجواز ما إذا ترتب على ترك الدفع هلاك؛ لأن ترك المقاتلة هنا مفضية لهلاك النفس، فصار الصائل على المال في هذه المسألة كالصائل على النفس بالنظر لما يترتب على الصول في المسألتين من أذى النفس.

واستثنى الشافعية المال الذي فيه روح، فأوجبوا المدافعة عنه إذا كان قصد الصائل إتلافه، قالوا: لأن ما لا روح فيه تجوز إباحته، بخلاف ما فيه روح فيجب الدفع عنه[٢]، لحرمته.

وأما ما اشترطه البغوي فيمكن أن يقال: إن حفظ النفس أولى من حفظ المال، فلا وجه لتعريض النفس للضرر في مقابل حفظ المال.

وأما ما نقل عن حنبل من كونه يجوز أن يعطيهم من المال مقابل ترك نفسه، فلأنه يرى أن النفس لا عوض لها[٣] بخلاف غيرها، وهو قريب مما عُلل به قول البغوي.

دليل القول الثاني:

استدلوا القائلون بوجوب الدفع عن المال:

بحديث أبي هريرة، وفيه الأمر بمقاتلة من جاء يريد مال غيره بغير حق، والأمر للوجوب، يقول المباركفوري -رحمه الله-: (ولعل متمسك من قال بالوجوب ما في حديث أبي هريرة من الأمر بالمقاتلة، والنهي عن تسليم المال لمن رام غصبه)[٤].

---

(١) المجموع (٢٠/٤٠٣).
(٢) الإقناع (٢/٥٤٤).
(٣) الإنصاف (١٠/٣٠٥).
(٤) تحفة الأحوذي (٤/٥٦٥).

ويجاب عنه:

بما ذكره النووي -رحمه الله- عند شرحه حديث أبي هريرة: (وأما قوله: فلا تعطه: معناه لا يلزمك أن تعطيه، وليس المراد تحريم الإعطاء)[1]، وكقوله ذكر الصنعاني[2].

الترجيح:

يمكن أن يقال هنا ما قيل في مسألة الدفع عن النفس.

رابعًا: أن يكون المدفوع عنه دينًا.

دل حديث سعيد بن زيد رضي الله عنه على مشروعية الدفع عن الدين[3]، وأن المقتول دون دينه شهيد.

وقد وردت بعض النصوص الدالة على شرعية حفظ الدين، ومدافعة من صال عليه.

يقول شيخ الإسلام -رحمه الله-: (قتل الإنسان الصائل لحفظ دين غيره أمر مشروع)[4] فإن كان هذا مشروع في دين غيره، ففي دين المصول عليه من باب أولى.

ويقول المباركفوري -رحمه الله-: (وكما تدل الأحاديث على جواز المقاتلة لمن أراد أخذ المال، تدل على جواز المقاتلة لمن أراد إراقة الدم والفتنة في الدين والأهل)[5].

والأصل في مشروعية المدافعة عن الدين مع ما ورد في حديث سعيد بن زيد، وما جاء من الأمر بمقاتلة من أراد المرور بين يدي المصلي:

(١) شرح صحيح مسلم (٢/٣٤٤).
(٢) سبل السلام (٣/٥٠٨).
(٣) سبق ذكره وتخريجه.
(٤) مجموع الفتاوى (١٤/٤٧٥).
(٥) تحفة الأحوذي (٤/٥٦٥).

ما جاء في حديث أبي سعيد الخدري أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا كان أحدكم يصلي إلى شيء يستره من الناس، فأراد أحد أن يجتاز بين يديه، فليدفعه، فإن أبى فليقاتله، فإنما هو شيطان»[1].

يقول ابن قدامة -رحمه الله-: (والنبي ﷺ إنما أمر برده ودفعه حفظًا للصلاة عما ينقصها)[2] بل نقل -رحمه الله- الإجماع على مشروعية منع المار بين يدي المصلي[3].

وقد بوّب له الإمام النسائي في سننه بباب من اقتص وأخذ حقه دون السلطان[4].

كما أنه لو أبى المار الامتناع عن المرور فقوتل فقتل فلا ضمان. يقول ابن حزم -رحمه الله-: (قال علي: من أراد المرور أمام المصلي إلى سترة أو غير سترة، فأراد إنسان أن يمر بينه وبين سترته أو بين يديه وإن لم يكن إلى سترة فليدفعه فإن اندفع وإلاَّ فليقاتله، فإن دفعه فوافقت منية المريد للمرور فدمه هدر، ولا شيء فيه، لا قود، ولا دية، ولا كفارة)[5].

وفي الإذن للمصلي بأخذ الحق والاقتصاص من المار بين يديه، وعدم تضمينه ما ترتب على مقاتلته من مر بين يديه دلالة على اعتبار هذا الدفع من قبيل دفع الصائل.

مسألة: إذا وقع الصيال على الجميع (النفس والحرمة والمال والدين) في وقت واحد فكيف يكون الدفع؟

قيل: تقدم النفس وما يسري عليها كالجرح، فالبضع، فالمال الخطير،

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، باب يرد المصلي من مرّ بين يديه من كتاب الصلاة (٤٨٧)، ومسلم في صحيحه، باب منع المار بين يدي المصلي من كتاب الصلاة (٥٠٥).

(٢) المغني (٣/٩٣).

(٣) المغني (٣/٩٢).

(٤) سنن النسائي الكبرى (٨/٦١).

(٥) المحلى (١١/١٥٤) (١٠٩٢) رقم الحديث (٤٨٦٢).

فالحقير[1]، ولا شك أن حراسة الدين إن كان الصائل يضر به إضرارًا بالغًا أولى من ذلك كله، يقول الشيخ محمد بن عبدالوهاب -رحمه الله-: (إن عرض بلاء فقدم مالك دون نفسك، فإن تجاوز البلاء فقدم نفسك دون دينك، فإن المسلوب من سلب دينه، إنه لا فاقة بعد الجنة ولا غنى بعد النار).[2]

(١) المرجع السابق (١٧١/٤).

(٢) من موقع الإسلام اليوم على شبكة المعلومات.

المبحث الرابع
ما يترتب على دفع الصائل

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
ما يترتب على الدفع من أحكام الدنيا.

والمقصود بهذه المسألة ما لو قتل المصول عليه الصائل، أو أتلف طرفًا له، أو منفعة، **فهل يلزمه قود أو دية أو كفارة؟**

للفقهاء في هذه المسألة قولان:

القول الأول:

أن قتل الصائل الذي لا يندفع إلا بالقتل لا يضمن بشيء، سواء كان الصائل آدميًّا مكلفًا أم غير مكلف أو غير آدمي، وعليه جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية.

يقول القرافي -رحمه الله-: (فكل صائل إنسان كان أو غيره، فمن خشي منه فدفعه عن نفسه، فهو هدر حتى الصبي والمجنون إذا صالا والبهيمة)[1].

(١) الذخيرة (١٢/٢٦٢).

ويقول الدسوقي -رحمه الله-: (ويدفعه بالأخف فالأخف فإن أبى إلا الصول قتله وكان هدرًا)[1] كما ذكره غيرهما من المالكية[2].

ويقول النووي -رحمه الله-: (ولو أتى الدفع عليه فلا ضمان)[3].

ويقول الشربيني -رحمه الله-: (من قاتل دون نفسه أو ماله ولو قل أو حرمته فقتل الصائل فلا ضمان عليه)[4].

ويقول الصنعاني رحمه الله: (حكى ابن المنذر عن الشافعي رضي الله عنه أن من أريد ماله أو نفسه أو حريمه ولم يمكنه الدفع إلا بالقتل فله ذلك، وليس عليه قود ولا دية ولا كفارة)[5].

ويقول المرداوي -رحمه الله-: (فإن لم يحصل -أي الدفع- إلا بالقتل فله ذلك، ولا شيء عليه، وهو المذهب وعليه الأصحاب)[6].

ويقول ابن مفلح -رحمه الله-: (ولا يجب عليه شيء بالقتل، لأنه قتل لدفع شر صائل، فلم يجب عليه شيء كالباغي)[7].

ويقول ابن حزم -رحمه الله-: (أما إن كان القاتل الحي مظلومًا والمقتول ظالمًا... فلا شيء على القاتل الجارح، لا قود ولا دية)[8].

ويقول شيخ الإسلام: (فالقطاع إذا طلبوا مال المعصوم لم يجب عليه أن يعطيهم باتفاق الأئمة، بل يدفعهم... فإن قتل كان شهيدًا، وإن قتل واحدًا منهم على هذا الوجه كان دمه هدرًا)[9].

---

(١) حاشية الدسوقي (٤/٣٥٧).

(٢) ينظر: الشرح الكبير (٤/٣٥٧)، والتاج والإكليل (٦/٢٦٨)، وجامع الأمهات (١/٥٢٥)، ومنح الجليل (٩/٣٦٨)، ونصيحة المرابط (٦/١٨٢).

(٣) روضة الطالبين (١٠/١٨٩).

(٤) الإقناع (٢/٥٤٤).

(٥) سبل السلام (٣/٥٠٧).

(٦) الإنصاف (١٠/٣٠٣).

(٧) المبدع (٩/١٥٤)، وينظر لمن قال بهذا القول من الحنابلة: مختصر الخرقي (١٢/٥٣٠)، والمغني (١٢/٥٣٠).

(٨) المحلى (١١/١٥٦).

(٩) مجموع الفتاوى (٣٤/٢٤٢).

وقد نقل الصنعاني -رحمه الله- الإجماع على أن من شهر على آخر سلاحًا ليقتله، فدفع عن نفسه، فقتل الشاهر أنه لا شيء عليه[١].

وقد رجح هذا الرأي الحافظ في الفتح[٢] والمباركفوري في التحفة[٣].

القول الثاني:

يجوز قتل كل صائل، مع وجوب ضمان البهيمة والآدمي غير المكلف كالصبي والمجنون، وهو رأي الإمام أبي حنيفة -رحمه الله- وأكثر أصحابه[٤].

القول الثالث:

وجوب الضمان في البهيمة دون الصبي والمجنون، وهذا القول مُنسوب لأبي يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة[٥].

أدلة القول الأول:

استدل الجمهور القائلون بعدم ضمان الصائل أيًا كان بما يلي:

الدليل الأول:

قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿مَا عَلَى ٱلۡمُحۡسِنِينَ مِن سَبِيلٖۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [التوبة:٩١]، وَقَوْلَه: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعۡدَ ظُلۡمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيۡهِم مِّن سَبِيلٍ ٤١﴾ [الشورى:٤١] وَهَذَا بِالدَّفْعِ عَنْ نَفْسِهِ مُحْسِنٌ منتصر بعد ظلمه، فَوَجَبَ أَنْ لَا يَكُونَ عَلَيْهِ سَبِيلٌ فِي الْغُرْمِ[٦].

الدليل الثاني:

قوله ﷺ: «من قتل دون ماله فهو شهيد» لما جعله شهيدًا دل على أن له

(١) سبل السلام (٣/٥٠٩).
(٢) فتح الباري (١٢/٥٤٥).
(٣) تحفة الأحوذي (٤/٥٦٥).
(٤) ينظر: الهداية (٤/٤٤٨)، وتنوير الأبصار (١٠/١٩١)، ورد المحتار (١٠/١٩١)، وحاشية ابن عابدين (١٠/١٩١).
(٥) الهداية (٤/٤٤٨).
(٦) الحاوي الكبير للماوردي (١٣/٩٥٧).

القتل والقتال، ولا إثم عليه، لأنه مأمور بدفعه، وفي حديث أبي هريرة كذلك أمر بالمقاتلة للصائل وفي الأمر بالمقاتلة مع الضمان منافاة[١].

الدليل الثالث:

أن المصول عليه قتله بالدفع الجائز فلم يضمنه كالعبد[٢].

والقياس على العبد؛ لأن الحنفية نقلوا الإجماع على أن العبد لا يضمن، يقول ابن عابدين -رحمه الله-: (وفي النهاية ما نصه: وأجمعوا على أنه لو كان الصائل عبدًا أو صيد الحرم لا يضمن. كذا ذكره التمرتاشي، ومثله في المعراج)[٣].

الدليل الرابع:

أن الصائل هو القاتل لنفسه؛ لأنه إنما قتل لدفع شره، أشبه ما لو نصب حربة في طريقه، فقذف نفسه عليها فمات[٤]، ومن قتل لدفع شره، فلا يضمن كالباغي[٥].

الدليل الخامس:

أَنَّ قَتْل الصائل كان بسبب مُبَاح، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ هَدْرًا كَالْقَتْلِ بِالرِّدَّةِ وَالزِّنَا[٦].

الدليل السادس:

أن المصول عليه إذا دفع الصائل فقد قام بغرض يلزم جميع المسلمين، فناب عنهم فيه، ومن جملتهم مالك الدابة، فكيف يكون نائبه عنه في

(١) ينظر: الإقناع (٢/٥٤٤)، وإعانة الطالبين (٤/١٧٣).
(٢) المغني (١٢/٥٣٠).
(٣) حاشية ابن عابدين (١٠/١٩٢).
(٤) المرجع السابق (١٢/٥٣٠).
(٥) ينظر: المبدع (٩/١٥٤)، والمغني (١٢/٥٣٠).
(٦) الحاوي (١٣/٩٥٧).

قتل الصائل، ويلزمه ضمانه[1] (وهذا الدليل خاص بعدم ضمان البهيمة الصائلة).

أدلة القول الثاني:

استدل الحنفية القائلون بوجوب الضمان للدابة والآدمي غير المكلف بما يلي:

الدليل الأول:

أن المصول عليه قتل شخصًا معصومًا أو أتلف مالًا معصومًا حقًّا للمالك وفعل الدابة لا يصلح مسقطًا، وكذا فعل الصبي والمجنون، وإن كانت عصمتهما لحقهما لعدم اختيار صحيح، ولهذا لا يجب القصاص بتحقق الفعل منهما بخلاف القاتل البالغ؛ لأن له اختيارًا صحيحًا، وإنما لا يجب القصاص لوجود المبيح، وهو دفع الشر فتجب الدية[2].

ويمكن أن يجاب عنه:

أننا لا نسلم لكم أن المصول عليه قتل شخصًا معصومًا أو أتلف مالًا معصومًا بل ما أتلفه مال وأنفس مهدرة زالت عصمتها بالصيال فلم يضمنها.

الدليل الثاني:

أن المصول عليه أتلف مال غيره لإحياء نفسه، فكان عليه الضمان كالمضطر إلى طعام غيره إذا أكله.[3]، بل هَذَا أَوْلَى بِالضَّمَانِ: لأَنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ إحْيَاءِ نَفْسِهِ بِأَكْلِ الطَّعَامِ، وَعَلَى غَيْرِ يَقِينٍ مِنْ إحْيَاءِ نَفْسِهِ بِهَذَا الْقَتْلِ: لِجَوَازِ أَنْ يَنْدَفِعَ عَنْهُ بِغَيْرِ قَتْلٍ، فَلَمَّا ضَمِنَ مَا يَتَيَقَّنُ بِهِ الْحَيَاةَ كَانَ أَوْلَى أَنْ يَضْمَنَ مَا لَا يَتَيَقَّنُ بِهِ الْحَيَاةَ.[4] (وهذا الدليل على عدم ضمان البهيمة خاصة).

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/٣٨٤)، والذخيرة (١٢/٢٦٢).
(٢) الهداية (٤/٤٤٨).
(٣) المغني (١٢/٥٣٠).
(٤) الحاوي (١٣/٩٥٦).

ويجاب عنه مِنْ وَجْهَيْن:

أَحَدُهُمَا: انْتِقَاضُهُ بِالْعَبْدِ إذَا قَتَلَهُ دِفَاعًا عَنْ نَفْسِه: لِأَنَّهُ قَدْ أَحْيَا نَفْسَهُ بِقَتْلِ مَالِ غَيْرِهِ وَلَا يَضْمَنُهُ.[1].

وَالثَّانِي: أَنَّهُ لَوْ سَلِمَ مِنْ هَذَا النَّقْصِ لَكَانَ لِهَذَا الْمَعْنَى فِي الطَّعَامِ أَنَّهُ أَتْلَفَهُ لِمَعْنًى فِي نَفْسِهِ: وَهُوَ ضَرُورَةُ جُوعِهِ.

وَالْمَعْنَى فِي صَوْلِ الْفَحْلِ: أَنَّهُ قَتَلَهُ لِمَعْنًى فِي الْفَحْلِ وَهُوَ صَوْلُه.[2]، فالمصول عليه يفارق المضطر إلى الطعام؛ إذ الطعام لم يلجئه إلى إتلافه ولم يصدر منه ما يزيل عصمته، ولهذا لو قتل المحرم صيداً لصياله لم يضمنه، ولو قتله لاضطراره إليه ضمنه، ولو قتل المكلف لصياله لم يضمنه، ولو قتله ليأكله في المخمصة ضمنه، وغير المكلف في هذا كالمكلف[3]،فَافْتَرَقَا فِي الْمَعْنَى مِنْ هَذَا الْوَجْه، فَوَجَبَ افْتِرَاقُهُمَا فِي الضَّمَانِ، كَالْعَبْدِ عندهم إِذَا قَتَلَهُ لِلْجُوعِ ضَمِنَهُ، وَلَوْ قَتَلَهُ لِلدَّفْعِ لَمْ يَضْمَنْهُ.[4].

الدليل الثالث:

أن الآدمي المكلف له قصد واختيار فلذلك لم يضمن، بخلاف البهيمة وغير المكلف فلا اختيار لهما فيضمنان[5].

ويجاب عنه:

بأن البهيمة لها اختيار اعتبره الشرع، وذلك ظاهر في باب الصيد[6]، كما أن هذه البهيمة تقاس على الصائل المكلف في عدم الضمان بجامع الإذن بدفع الجميع[7].

(١) الحاوي (١٣/٩٥٦).
(٢) الحاوي (١٣/٩٥٨).
(٣) المغني (١٢/٥٣٠).
(٤) الحاوي (١٣/٩٥٨).
(٥) ترتيب فروق القرافي للبقوري ص(٤٠٧).
(٦) ترتيب الفروق ص(٤٠٧).
(٧) المغني (١٢/٥٣٠)، وذكر الماوردي في الحاوي (١٣/٩٥٩) نحوه.

الدليل الرابع:

أن الصبي والمجنون لا يملكان إباحة نفسيهما، ولذلك لو ارتدا لم يقتلا[1]، ففارقا المكلف في وجوب الضمان.

وأجيب بأن:

المكلف لا يملك إباحة دمه، ولو قال أبحت دمي لم يبح، على أنه إذا صال فقد أبيح دمه بفعله فيجب أن يسقط ضمان غير المكلف كالمكلف[2]، كما أن افْتِرَاقُهُمَا مِنَ الْوَجْه المذكور لَمَّا لَمْ يَمْنَعْ مِنَ اسْتِوَائِهِمَا فِي إِبَاحَةِ الْقَتْلِ، لَمْ يَمْنَعْ مِنَ اسْتِوَائِهِمَا فِي سُقُوطِ الضَّمَانِ[3].

الدليل الخامس:

أن الصول ظلم، ولا ينسب لبهيمة أو غير مكلف ظلم[4]، بخلاف المكلف، فوجب فيهما الضمان.

ويجاب عنه:

أن الظُّلْمَ وَضْعُ الشَّيْءِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ، فَصَارَ الدَّافِعُ مَظْلُومًا، وَإِنْ لَمْ يُنْسَبْ إِلَى الْمَدْفُوعِ ظُلْمٌ[5].

دليل القول الثالث:

استدل من فرّق بين الدابة والآدمي غير المكلف في وجوب الضمان بأن:

فعل الدابة غير معتبر أصلًا، حتى لو تحقق لا يوجب الضمان أما فعلهما فمعتبر في الجملة، حتى لو حققناه يجب عليهما الضمان، وكذا عصمتهما

(١) المغني (١٢/٥٣٠).
(٢) المغني (١٢/٥٣٠).
(٣) الحاوي (١٣/٩٥٧).
(٤) الحاوي (١٣/٩٥٧).
(٥) المرجع السابق.

لحقهما، وعصمة الدابة لحق مالكها، فكان فعلهما مسقطًا للعصمة دون فعل الدابة[1].

ويمكن أن يجاب عن دليل أبي يوسف:

أن ما ذكره -رحمه الله- من التفريق بين الدابة وغير المكلف من الآدميين لا دليل عليه، إذ إما أن يقال بعصمة الجميع لعدم الاختيار، أو بعدم العصمة لوجود الصيال وعلى هذا يكون اعتبار أفعالهم من عدم اعتبارها.

الترجيح:

يترجح -والله أعلم بالصواب- قول الجمهور القائلين بعدم الضمان لأي صائل، سواء كان آدميًّا أو غيره، ويؤيده ما ذكره بعض العلماء من أن حديث أبي هريرة جاء في بعض رواياته بعض الزيادات، يقول المباركفوري: (فرواية قتادة عن النضر بن بشير بن نهيك بلفظ « ولا قصاص ولا دية »، وفي رواية للبيهقي من حديث ابن عمر « ما كان عليك فيه شيء »)[2].

ثم لو لم تثبت هذه الزيادات لكان التعلق بعموم الأحاديث التي تبيح المقاتلة للصائل، ولم ينص شيء منها على وجوب الضمان كافيًا، ويؤيد القول بعدم الضمان قاعدة « الجواز الشرعي ينافي الضمان»[3]، وقد ذكر ابن رجب قواعد أخرى تندرج تحت هذه القاعدة، منها: «من أتلف شيئًا لدفع أذاه له لم يضمنه، وإن أتلفه لدفع أذاه به ضمنه»[4]، وقول ابن رجب: «من أتلف شيئًا لدفع أذاه له لم يضمنه» مطابق للقاعدة، من حيث عدم ترتب الضمان على ما يجوز فعله شرعًا؛ لأنه - أي الصائل، وما في حكمه - قد اضطّر المكلّف إلى ذلك الإتلاف، فلذلك لم يضمنه.

(١) الهداية (٤/٤٤٨).
(٢) تحفة الأحوذي (٤/٥٦٥).
(٣) ينظر: في مرجع القاعدة:مجلة الأحكام العدلية مادة (٩١) (١/٢٧)، ودرر الحكام (٢/٣١٠)، وقواعد الفقه للبركتي (١/٧٥)، وقواعد الخادمي وشرحها ص(٣٥)، وشرح القواعد الفقهية للزرقا(١/٤٤٩)، والوجيز للبورنو ص (٣٠٨).
(٤) القواعد لابن رجب ص(٣٦).

لكن ينبغي أن يقيد هذا القول ببعض الضوابط والقيود التي سبق بيانها، فإن خالف ضمن بالقود وغيره، يقول البكري: (ويدفع الصائل الأخف فالأخف... فإن خالف ضمن بالقود وغيره)[(١)].

ومما ينبغي الإشارة إليه أيضًا أنه ليس للصائل أن يرد دفاع المصول عليه، ثم يحتج بأنه كان يدافع عن نفسه؛ لأنه هو الذي اعتدى فأصبح باعتدائه عرضة لدفاع المصول عليه، فإذا اقتضى الدفاع قتل الصائل فقد أصبح دم الصائل هدرًا، إلا أن تزيد أعمال الدفاع عن الحد اللازم لرد العدوان فيعتبر الزائد منها عدوانًا وللصائل حينئذ الحق في دفع المصول عليه[(٢)].

المطلب الثاني
ما يترتب على الدفع من أحكام الآخرة

جاء في الأحاديث الواردة في مسألة دفع الصائل أن المصول عليه إن قتل فهو شهيد[(٣)]، سواء قتل بسبب الدفع عن نفسه أو أهله أو ماله أو دينه، قال ابن مفلح: (وهو شهيد لأنه قتل لدفع ظلم)[(٤)]. وقال المباركفوري: (لأن المؤمن محترم ذاتًا ودمًا وأهلًا فإذا أريد منه شيء من ذلك جاز له الدفع فإن قتل بسببه فهو شهيد)[(٥)].

(١) إعانة الطالبين (١٧٣/٤).

(٢) التشريع الجنائي لعودة (٢٩/٢).

(٣) شهيد فعيل بمعنى مفعول، لأنه مشهود له بالجنة، أو لأن الملائكة تشهده إكرامًا له، أو بمعنى أي شاهد فاعل؛ لأنه حي عند ربه فهو شاهد، أو لأنه شاهد على من قتله بالكفر، وقيل سمي شهيدًا لأن الله ورسوله شهدا له بالجنة أو لأنه مما يشهد يوم القيامة على الأمم، أو لأنه شهد له بالإيمان، وخاتمة الخير بظاهر عمله، ولأن له شاهدًا بحاله وهو دمه، أو لأن روحه تشهد دار السلام.
ينظر: الدر المختار وحاشية ابن عابدين (١٥٧/٣)، وحاشية الروض المربع (٥٢/٣).

(٤) المبدع (١٥٥/٩).

(٥) تحفة الأحوذي (٥٦٦/٤).

وهل هو شهيد في أحكام الدنيا والآخرة أم في أحكام الآخرة فقط؟

أولاً يقصد بشهادة الدنيا كون الميت لا يغسل إلا لنجاسة أصابته بغير دمه، وكذا كونه لا يصلى عليه، وأما شهادة الآخرة فنيل الثواب الموعود به الشهداء.

وعلى هذا فمن قتله الباغي من المسلمين هل يغسل ويصلى عليه. اختلف العلماء في هذه المسألة يقول: ابن رشد حاكيًا الخلاف: (واختلف الذين اتفقوا على أن الشهيد في حرب المشركين لا يغسل في الشهداء من قتل اللصوص أو غير أهل الشرك، فقال الأوزاعي وأحمد وجماعة: حكمهم حكم من قتله أهل الشرك[(١)]، وقال مالك[(٢)] والشافعي[(٣)]: يغسل[(٤)].

وسبب اختلافهم هو هل الموجب لرفع حكم الغسل هي الشهادة مطلقًا أو الشهادة على أيدي الكفار؟ فمن رأى أن سبب ذلك هي الشهادة مطلقًا، قال: لا يغسل كل من نص عليه النبي ﷺ أنه شهيد ممن قتل، ومن رأى أن سبب ذلك هو الشهادة من الكفار قصر ذلك عليهم)[(٥)].[(٦)]

يقول المباركفوري في المقتول في دفع الصائل عند شرحه حديث سعيد بن زيد: (« ومن قتل دون ماله » أي في الدفع عن ماله «فهو شهيد» في أحكام الآخرة لا حكم الدنيا)[(٧)].

والأقرب ما ذكر من اعتباره شهيدًا في حكم الآخرة دون الدنيا، وهو

---

(١) ينظر قول الحنابلة في عدم التغسيل وعدم الصلاة: الفروع (٢/١٦٧)، والمبدع (١/١٨٥).

(٢) ينظر قول المالكية في التغسيل: حاشية العدوي (٢/٥٢٠)، وكفاية الطالب (٢/٥٢٧).

(٣) ينظر قول الشافعية في التغسيل: غاية البيان (١/١٣٣)، وإعانة الطالبين (٢/١٠٨).

(٤) ونقل بعض الحنفية أن الشهيد لا يغسل ويصلى عليه ينظر: غمز عيون البصائر (٤/١٧٤).

(٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (١/٤٣٤).

(٦) يرى المالكية والشافعية تغسيل هؤلاء الشهداء والصلاة عليهم. ينظر في المدونة الكبرى (١/٢٥٩)، والمهذب (٥/٢١٥)، والمجموع (٥/٢٢٣)، والحنابلة قالوا لا يغسل ولا يصلى عليه. ينظر: الروض المربع (٣/٥٢-٥٤)، وزاد المستقنع (٣/٥٣-٥٤)، أما الحنفية فالذي يظهر -والله أعلم- أنهم يرون أن المقتول ظلمًا لا تجري عليه أحكام الشهادة، ففي الدنيا يغسل ويصلى عليه. ينظر: بدائع الصنائع (٢/٦٨-٦٩)، والدر المختار (٣/١٦٤)، ورجح الشيخ ابن عثيمين القول بأنه يغسل ويصلى عليه. انظر: الشرح الممتع شرح زاد المستقنع (٥/٣٦٤).

(٧) تحفة المباركفوري (٤/٥٦٤).

في هذا الحكم كمن حكم النبي ﷺ بشهادتهم من غير شهداء المعارك كميت الغرق والحرق والهدم وداء البطن والميت بالطاعون وبذات الجنب ونحوهم، حيث لم ينقل عنه ﷺ ولا عن خلفائه وأصحابه من بعده ترك التغسيل والصلاة على أمثال هؤلاء مع أنه لابد وأن يكون قد مات خلق كثير بسبب من تلك الأسباب المذكورة.

فإن قيل كيف يحكم للقاتل (المصول عليه) أنه شهيد مع كونه دفع وشهر السلاح على صاحبه، وقد قال رسول الله ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار»[(١)].

أجيب بما أجاب به ابن حزم -رحمه الله- حيث يقول بعد ذكره هذا الحديث: (هذا حكم الظالمين، وأما إن كان القاتل الحي مظلومًا والمقتول ظالمًا، فقد مضى إلى لعنة الله تعالى، ولا شيء على القاتل الجارح، لا قود ولا دية)[(٢)].

ويقول الجصاص رحمه الله: (فَأَمَّا قَوْلُ النبي ﷺ إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ، فَإِنَّمَا أَرَادَ بِذَلِكَ إِذَا قَصَدَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبَهُ ظُلْمًا على نَحْوِ ما يَفْعَلُهُ أَصْحَابُ الْعَصَبِيَّةِ وَالْفِتْنَةِ... فَأَمَّا قَتْلُ من اسْتَحَقَّ الْقَتْلَ فَمَعْلُومٌ أَنَّ النبي ﷺ لم يَنْفِهِ بِذَلِكَ)[(٣)]، ونقل عن الخطابي رحمه الله قوله: (هذا الوعيد لمن قاتل على عداوة دنيوية، أو طلب ملك مثلًا، فأما من قاتل أهل البغي أو دفع الصائل، فقتل، فلا يدخل في هذا الوعيد؛ لأنه مأذون له في القتال شرعًا)[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، من حديث أبي بكرة، باب وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فسماهم المؤمنين من كتاب الإيمان (٣١)، ومسلم في صحيحه باب إذا تواجه المسلمان بسيفيهما من كتاب الفتن وأشراط الساعة (٢٨٨٨).

(٢) المحلى (١١/١٥٦) (٢٠٩٤).

(٣) أحكام القرآن (٤/٤٧).

(٤) فتح الباري (١٢/١٩٧).

ومما يترتب على دفع الصائل أيضًا من الأحكام الأخروية أن الصائل وإن قتله المصول عليه فهو في النار لظلمه وبغيه، وقد دل على ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه في الصحيح.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا، وبعد...

فهذه دراسة مختصرة حاولت أن أتناول فيها الأحكام المتعلقة بدفع الصائل، وإلى القارئ الكريم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث:

١. يمكن تعريف دفع الصائل بأنه: درء كل قاصد من مسلم وذمي وعبد وحر وصبي ومجنون وبهيمة، يجوز دفعه على معصوم من نفس أو طرف أو منفعة أو بضع أو مال، فالصائل قد يكون عبدًا أو حرًّا، مسلمًا أو غير مسلم، مكلفًا أو غير مكلف، أدميًّا أو غير آدمي، ومن المصطلحات المعاصرة التي لها صلة بمصطلح دفع الصائل مصطلح الدفاع الشرعي.

٢. الصول هو الوثوب بغير حق على معصوم، ولذا فهو من العدوان الذي تحرمه الشريعة الإسلامية وتجرمه.

٣. دفع الصائل مشروع في الجملة باتفاق أهل العلم، إلا أنه وقع الخلاف في هل هو على الوجوب أم الجواز، وذلك متعلق بما يقع عليه الصول،

فالصول على النفس أو شيء من أطرافها أو منافعها يجب دفعه مسلمًا كان الصائل أو غير مسلم، مكلفًا أو غير مكلف، إلا أن يكون الصول من مسلم زمن الفتن، فالاستسلام أولى لورود النص بذلك، ومثل ذلك لو كان الصول على النفس من بهيمة، كما يجب الدفع عن العرض، أما الدفع عن المال فلا يلزم، وغاية ما فيه الجواز.

٤. مشروعية دفع الصائل مشروطة بأمور:

أولًا- أن يكون هناك اعتداء أو عدوان، ثانيًا- أن يكون هذا الاعتداء حالًا، ثالثًا- أن لا يمكن دفع الاعتداء بطريق آخر، رابعًا- أن يدفع الاعتداء بالقوة اللازمة لدفعه، خامسًا- إتيان المصول عليه بالبينة إن حضر.

٥. إن أتى المصول عليه أثناء مدافعته على نفس الصائل أو شيء من أعضائه فهدر، لا قود ولا دية ولا ضمان، على الصحيح من أقوال الفقهاء.

٦. إن قتل الإنسان عند مدافعته الصائل فهو شهيد، إلا أن هذه الشهادة تكون في حكم الآخرة لا أحكام الدنيا، فيجب تغسيله والصلاة عليه، والصائل إن أتى على نفس المصول عليه فهو من أهل النار، كما جاء بذلك النص.

وأخيرًا أسأل الله العظيم رب العرش العظيم أن أكون قد وفقت في هذا البحث، وأن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، وأن لا يحرمني أجره، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فهرس المصادر والمراجع

١. أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبدالله بن العربي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، طبعة دار الفكر، لبنان.

٢. أحكام القرآن، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، طبعة دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٣. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٤. الأشباه والنظائر، لزين الدين بن إبراهيم بن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٤٠٥هـ.

٥. إعانة الطالبين إلى حل ألفاظ فتح المعين، للسيد البكر ابن السيد محمد شطا الدمياطي، دار الفكر للطباعة، بيروت.

٦. الإقناع، لموسى بن أحمد بن موسى الحجاوي المقدسي شرف الدين، عالم الكتب (مطبوع مع كتاب القناع).

٧. الإقناع إلى حل ألفاظ أبي شجاع، للشيخ محمد الشربيني الخطيب، مطبوع مع حاشية البجيرمي على الخطيب، دار المعرفة، بيروت.

٨. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف في مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لعلاء الدين أبي الحسن بن علي بن سليمان المرداوي، طبعة دار إحياء التراث.

٩. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر الكاساني الحنفي.

١٠. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق: ماجد الحموي، دار ابن حزم، ط١، ١٤١٦هـ.

١١. بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، لأحمد بن محمد الصاوي على الشرح الصغير، طبعة دار المعرفة، ط١، ١٣٧٢هـ.
١٢. التاج والإكليل، لأبي عبدالله محمد بن يوسف العبدري المشهور بالمواق، دار الفكر، بيروت، ط٢.
١٣. تحفة الأحوذي بشرح سنن الترمذي لمحمد بن عبدالرحمن المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٤. التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي، للشيخ: عبدالقادر عودة، دار الكتب العلمية.
١٥. تلخيص الحبير لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق السيد: عبدالله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ.
١٦. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله محمد القرطبي، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، طبعة دار الكتاب العربي، ط١٤١٨هـ.
١٧. جامع الأمهات، لجمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر المشهور بابن الحاجب الكردي المالكي.
١٨. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للعالم شمس الدين الشيخ محمد عرفة الدسوقي، دار الفكر، بيروت.
١٩. حاشية الروض المربع، للشيخ عبدالرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، الطبعة٥، ١٤١٣هـ.
٢٠. كتاب الحاوى الكبير، للعلامة أبي الحسن الماوردي، دار الفكر، بيروت.
٢١. خلاصة البدر المنير، لعمر بن علي بن الملقن الأنصاري، تحقيق: حمدي عبدالمجيد إسماعيل السلفي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.
٢٢. الدر المختار وشرح تنوير الأبصار، لعلاء الدين الحصكفي (مطبوع مع حاشية ابن عابدين).
٢٣. الروض المربع شرح زاد المستقنع (مطبوع مع حاشية الروض المربع).

٢٤. درر الحكام شرح مجلة الأحكام، لعلي حيدر، تحقيق: فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت.
٢٥. دليل الطالب، لمرعي بن يوسف الحنبلي (مطبوع مع منار السبيل)، طبعة مكتبة المعارف.
٢٦. الذخيرة، لشهاب الدين أحمد القرافي، تحقيق: محمد حجر، دار الغرب، بيروت، ١٩٩٤م.
٢٧. رد المحتار على الدر المختار، لمحمد أمين المعروف (بحاشية ابن عابدين)، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤١٥هـ.
٢٨. روضة الطالبين وعمدة المفتين، للإمام النووي، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤١٢هـ.
٢٩. سبل السلام شرح بلوغ المرام، للشيخ محمد بن إسماعيل الصنعاني، طبعة مطبوعات جامعة الإمام جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط٢، ١٤٠٠هـ.
٣٠. سنن البيهقي الكبرى، لأحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ.
٣١. سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٢. سنن أبي داود، لسليمان الأشعث السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٦هـ.
٣٣. السنن الكبرى، للإمام أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبدالغفار بن سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٣٤. سنن ابن ماجه، لمحمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت.

٣٥. شرح الأربعين النووية والأحاديث الصحيحة النبوية، شرحها الإمام ابن دقيق العيد، دار ابن حزم، بيروت، ط الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٦. شرح خليل بن إسحاق المالكي المسمى بنصيحة المرابط محمد الأمين بن أحمد زيدان الجكني الشنقيطي، تحقيق: الحسين بن عبدالرحمن، ط ١، ١٤١٣هـ.

٣٧. شرح القواعد الفقهية لأحمد ابن الشيخ محمد الزرقا، تحقيق: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

٣٨. الشرح الكبير، لأحمد بن أبي البركات الدردير (مطبوع مع حاشية الدسوقي).

٣٩. الشرح الممتع على زاد المستقنع، للشيخ محمد بن صالح العثيمين، تحقيق: د/ سليمان أبا الخيل، مؤسسة آسام للنشر، ط٣، ١٤١٥هـ.

٤٠. صحيح البخاري، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: د/ مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ.

٤١. صحيح ابن حبان، لمحمد بن حبان بن أحمد البستي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.

٤٢. صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث، بيروت.

٤٣. صحيح مسلم بشرح الإمام محيي الدين النووي، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٤١٧هـ.

٤٤. عُمْدَةُ النَّاظِر على الْأَشْبَاهِ وَالنَّظَائِرِ، للإمام السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ الحُسَيني (أبي السعود) من الورقة ١١١/أ إلى الورقة ١٦١/أ، وتشتمل على القاعدة الثالثة: «الْيَقِينُ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ»، دراسة وتحقيق: للطالب/ عبدالكريم جاموس مصطفى، إشراف: فضيلة الأستاذ الدكتور: محمد عبدالرحمن الهواري، وفضيلة الأستاذ الدكتور: محمد خير

هيكل، جامعة الأزهر -كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين- القاهرة- شعبة الشريعة الإسلامية.

٤٥. عون المعبود شرح سنن أبي داود، لمحمد شمس الحق العظيم آبادي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٩٥م.

٤٦. غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر لابن عباس أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٤٧. الفتاوى الكبرى، لشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ومصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٨. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

٤٩. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير للشوكاني، ط دار الفكر، بيروت.

٥٠. فتح المعين شرح كتاب قرة العين بمهمات الدين للمليباري (مطبوع مع إعانة الطالبين).

٥١. الفروع لشمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق: د/ عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٤هـ.

٥٢. القواعد لابن رجب الحنبلي، مكتبة نزار مصطفى، مكة، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.

٥٣. قواعد الفقه لمحمد عميم الإحسان المجددي البركتي، الصدف بن بلشرز في كراتشي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٥٤. الكافي، لابن عمر بن يوسف القرطبي النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

٥٥. الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل، لأبي محمد عبدالله ابن قدامة المقدسي، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢.
٥٦. كشاف القناع على متن الإقناع، لمنصور البهوتي، طبعة دار الفكر، بيروت.
٥٧. كفاية الطالب الرباني، لأبي الحسن المالكي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.
٥٨. لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور، دار عالم الكتب، ط١٤٢٤هـ.
٥٩. المبدع شرح المقنع، لابن إسحاق برهان الدين إبراهيم بن مفلح، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ.
٦٠. مجلة الأحكام العدلية، تحقيق: نجيب هواويني، كارخانه تجارت كتب.
٦١. المجموع شرح المهذب، للإمام أبي زكريا محيي الدين النووي، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٧هـ.
٦٢. مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة ابن تيمية، ١٤١٦هـ.
٦٣. المحرر في الفقه، لعبدالسلام ابن عبدالله ابن تيمية، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية ١٤٢٤هـ.
٦٤. المحلى بالآثار، لابن حزم الظاهري، تحقيق: د/ عبدالغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ودار الآفاق الجديدة، بيروت.
٦٥. مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي، دار الفكر، بيروت، ط٢.
٦٦. مختصر الخرقي، للإمام أبي القاسم بن الحسين الخرقي (مطبوع مع المغني).

٦٧. المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس الأصبحي، رواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي، والإمام عبدالرحمن بن قاسم، تحقيق: أحمد عبدالسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
٦٨. مراتب الإجماع، لابن حزم الظاهري، دار الكتب العلمية، بيروت.
٦٩. المستدرك على الصحيحين، لمحمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
٧٠. مسند الإمام أحمد بن حنبل (الموسوعة الحديثية)، إشراف الدكتور/ عبدالله التركي. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، كامل الخراط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.
٧١. مصنف ابن أبي شيبة، لأبي بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.
٧٢. مصنف عبدالرزاق، لأبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
٧٣. معجم المقاييس في اللغة، لأبي الحسين بن فارس، تحقيق: شهاب الدين أبي عمرو، طبعة دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٧٤. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للشيخ محمد الخطيب الشربيني على متن منهاج الطالبين للنووي، دار الفكر، بيروت.
٧٥. منار السبيل شرح الدليل، للشيخ إبراهيم بن محمد بن ضويان، تحقيق: عصام القلعجي، مكتبة المعارف، الرياض، ط الثانية، ١٤٠٥هـ.
٧٦. المنثور لمحمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي، تحقيق: تيسير فائق محمود، وزارة الأوقاف، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
٧٧. المغني، لأبي محمد عبدالله بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبدالله ابن عبدالمحسن التركيب، ود/ عبدالفتاح محمد الحلو، دار عالم

الكتي، الرياض، ط٣، ١٤١٧هـ.
٧٨. منح الجليل شرح مختصر خليل للشيخ محمد عليش.
٧٩. المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي إسحاق الشيرازي (مطبوع مع المجموع).
٨٠. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لأبي عبدالله محمد بن محمد الطرابلسي المغربي المعروف بالحطاب، طبعة دار الفكر، بيروت.
٨١. نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، لعبدالله بن يوسف الحنفي الزيلعي، تحقيق: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، ١٣٥٧هـ.
٨٢. نيل الأوطار شرح منتهى الأخبار، لمحمد علي الشوكاني، دار الجيل، بيروت.
٨٣. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه الشافعي، لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة الرملي.
٨٤. الهداية شرح بداية المبتدي، لبرهان الدين أبي الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني، تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي.
٨٥. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، للدكتور: محمد صدقي البورنو، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

فهرس المحتويات

تم بحمد الله